Paullus Septimius,

oder

das lezte Geheimniß

des

Eleusinischen Priesters.

Herausgegeben

von

Friedrich Bouterwek.

Erster Theil.

Nach der neuesten Originalausgabe.

Reutlingen

bei Johann Jakob Mäcken, dem Jüngern.

1801.

Bayerische
Staatsbibliothek
M…

Paullus Septimius,

oder

das lezte Geheimniß

des

Eleusinischen Priesters.

Erster Theil.

Zuschrift an Euthyphron.

Du erhältst hier ein Buch, wie du von mir noch keines erhalten hast. Nimm es freundlich auf! Denn sein Inhalt ist eine populäre, das heißt, für jedermann, wer Lust und Freude am Denken hat, verständliche Auflösung des großen Räthsels, das die Vernunft mit der Frage; „Was ist Wahrheit?“ zu allen Zeiten aufgeworfen, zu allen Zeiten verschieden beantwortet, durch den Mund der Allesbezweifler für unauflöslich erklärt, und in unsern Tagen unter dem Nahmen: Kantische Philosophie, zum Mittelpuncte aller Disputationen gemacht hat. Was die Kantische Kritik der reinen Ver-

nunft für die wissenschaftliche Speculation ist, das ist die Lehre des Eleusinischen Priesters für den zum freyen, aber zusammen hängenden Denken gewöhnten Menschenverstand. Die wissenschaftliche Speculation bedarf einer Kunstsprache, um jede Lücke, durch die ein subtiler Zweifel oder Widerlegungsgrund einschlüpfen möchte, durch einen fest bestimmten Begriff zu verwahren. Die Philosophie des Menschenverstandes kann aller Ausdrücke entbehren, die sie nicht im Wörterbuche des gemeinen Lebens findet; denn die Subtilitäten der Schule hindern sie in ihrem festen Schritte so wenig wie den Wanderer das Spinngewebe, das er fliegenden Sommer nennt. Aber kann eine so kunstlose Philosophie ein System seyn? Ich dächte doch. Denn wenn der Menschenverstand sein Lehrgebäude nach einem andern Maßstabe, als die Speculation das ihre, und ohne alle Verzierungen aufführt, so kann er dennoch architectonisch bauen. Die Lehre des Eleusinischen Priesters ist ein System. Und wie verhält sich dieses populäre System zu der

Kritik der reinen Vernunft, die man so schwer verstehen lernt? Ist es mehr als eine Verdeutlichung dieser Kritik? Verdeutlichung oder Bestätigung, wie du willst. Keinen Saz wirst du in der Lehre des Eleusinischen Priesters entdecken, der der Kantischen Lehre widerspräche, aber mehr als Einen, der sie neu begründet und, wenn ich nicht irre, erweitert. Dir und Andern, denen daran gelegen seyn möchte, die Uebersicht des Zusammenhanges und der Verschiedenheit beyder Lehren zu erleichtern, ist ein Anhang zum zweyten Theile bestimmt. Bis dahin halte, wenn ich dich bitten darf, dein Urtheil über das ganze Buch zurück. Was die Phantasie zur Einleitung daran geholfen hat, sieh wie ein Spiel an, das dem Ernste nicht schadet, wenn er es auch nicht mitspielen mag, oder wie Blumen am Wege, die der Eine pflückt, der Andere übersieht, keiner aber mit Wegweisern und Meilenzeigern verwechselt. Hast du die Aphorismen, die ich dir vor drey Jahren zu-

schickte, noch nicht vergessen, so thue ihnen die lezte Ehre an! Streiche alle die Anmerkungen durch, die du unter dem Texte findest! Denn was ja in diesen Anmerkungen haltbare Wahrheit ist, kann doch so, wie es da hingeworfen liegt, nicht dafür gelten.

Paullus Septimius,
oder
die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Eingang.

Es war nach Mitternacht, als in einem heiligen Haine unweit des Tempels der Ceres zu Eleusis ein junger Römer, Paullus Septimius, langsam und tief in sich selbst verloren auf- und abging. Die Arme verschränkt, die Stirne verrunzelt, sah er beym Sternenlichte starr vor sich hin, blieb stehen, schlug einen gewaltigen Blick gegen den Himmel, sah wieder starr vor sich hin, und ging weiter. Große Veränderungen hatten sich seit wenigen Stunden zugetragen im Gemüthe dieses jungen Mannes; denn noch vor wenigen Stunden schlug ihm die Brust von lieblicher, obgleich unsicherer Hoffnung, den Schlüssel zum Thore der Wahrheit, an welches er nun so lange schon vergebens gepocht hatte, aus den Händen der Priester zu empfangen, deren Odem unter dem

angeblichen Schutze der Eleusinischen Göttinn den geheimen Nachlaß der Weisheit des Orpheus aufzubewahren bestimmt war. Paullus Septimius hatte sich einweihen lassen, wie es der Gebrauch war, erst in die so genannten großen, und dann in die kleinen Mysterien. Jetzt war die Stunde der letzten Einweihungs-Ceremonien vorüber, und der Vollendete, wie er nun in der Ordenssprache hieß, wußte so viel wie vorher.

Aber der Oberpriester, ein siebzigjähriger Mann, dessen Miene, Blick und Ton dem jungen Septimius ungewöhnlich vorgekommen war, hatte ihn noch ein Mahl hierher beschieden zu einer Unterredung ohne Zeugen; und Septimius war gekommen, mehr aus unwillkührlicher Zuneigung, als in der Erwartung, etwas besonderes zu hören.

„Was könnte er mir auch," — sprach es in der unruhigen Seele des jungen Mannes, — „Besonderes zu sagen haben, der grau gewordene Phantomen-Anbeter? Leuchtete ihm vielleicht mitten in der Finsterniß seiner Ordensfeyerlichkeit mein Unglaube von meiner Stirne zu? Ist ihm bange, daß ich ausplaudere, was die Männer des Geheimnisses lehren? Gutwillige Mystagogen! Wenn ihr, statt euern Schülern so viel blendende Lehren zu verkündigen, ihnen nur Eine davon als Wahrheit beweisen könntet, dann möchte der Eingeweihte sich rühmen, etwas gelernt zu haben. Daß die Welt nicht, wie der Volksglaube sagt, von ei-

nem Schwarme wilder und thörichter Götter beherrscht, sondern von einem einzigen Gott regieret werde, ist trefflich gedacht: aber ist es auch erwiesen? Daß mein Geist diese Raupenhülse abstreifen wird, nicht um als trostloses Gespenst am graußigen Ufer des neun Mahl gekrümmten Höllenstroms zu flattern, sondern um wesentlich vollendet aufzusteigen zum unendlichen Fürsten der Geister: auch dies ist trefflich gedacht. Aber daß sich auch dies nicht beweisen läßt, hatte ich schon begriffen, eh' ich, ihr Männer des Geheimnisses, in eure Schule ging. Doch ich will eurer Weisheit einen Ruhm nicht abstreiten, der ihr gebührt. Sie war gut zu ihrer Zeit. Ist es eure Schuld, daß sie sich überlebt hat? Der Schaz, den eure Vorgänger so tief vergruben, und den ihr so gewissenhaft bewacht, bedarf keines Wächters mehr. Ungestört von Ordensformeln und Priestermummerey gräbt ihn die freye Vernunft durch eigne Kraft hervor, bewundert ihn, und löset ihn, wenn sie ihn, wie ihr den Volksglauben, erkannt hat für das, was er ist, in Dunst auf." —

Hier unterbrach den schwermüthigen jungen Grübler ein Opferknabe, der, eine hell brennende Fackel in der Hand, durch die dunkeln Baumgänge kam, ihn zum Oberpriester zu führen.

Ein Kreis dicht an einander gepflanzter Lorbeerbäume, von duftenden Gesträuchen durchflochten, sonderte wie eine undurchdringliche Hecke den innersten Theil des Hains von den übrigen

Baumgängen ab. In der Mitte des Kreises ruhte eine schmale Halle auf einfachen Dorischen Säulen. Hierhin folgte Septimius dem Opferknaben. Am Eingange, den eine Thür verschloß, kam ihm Theophranor, der Oberpriester, entgegen. Septimius, dessen Herz kalt und fest geblieben war bey den Ceremonien der Einweihung, fühlte sich verlegen, als der Opferknabe sich entfernt hatte und er mit dem Oberpriester allein war.

Der alte Diener des Geheimnisses nahm seinen mißtrauischen Schüler bey der Hand. — „Wie hell über uns die Sterne schimmern! Sieh dort den Sirius, wie er auf dem Zweige eines Lorbeerbaums ruht!“ —

„Oder zu ruhen scheint!“ wagte Septimius die Antwort.

Theophranor lächelte. — „Von ihm bis zu uns sind, wer weiß wie viel hundert tausend Meilen. Und wir sehen ihn so nahe! Sollte wohl ein ähnliches Verhältniß seyn zwischen uns und Wesen, die wir gar nicht sehen, mit keinem Sinne erkennen, und doch genöthigt sind, für Wesen zu halten?“ —

Still und ohne Antwort sah Septimius den Oberpriester an. Ihm war, als risse ihn eine unbekannte Gewalt fort, sein Herz zu eröffnen. Er wagte es darauf, und gestand, wie sehr er sich in seinen Erwartungen von den Geheimnissen des Orpheus betrogen habe. — „Und damit du,“

fuhr er fort, „mein kindliches Geständniß mir väterlich verzeihst, muß ich mich dir ganz mittheilen. Ich seh' es dir an, daß in deiner Seele keine Zwietracht ist zwischen Kraft und Willen. Kann dein Glaube nicht der meine werden, so sehne ich mich desto inniger nach der Selbstübereinstimmung und Ruhe, die ich in dir verehre. Habe also Nachsicht mit mir, und höre meine Geschichte.

„So bald meine Vernunft aufwachte und einige Herrschaft über meine Sinne gewann, fing ich an, über das, was uns Allen das Wichtigste seyn sollte, zu forschen, zu rathen, zu träumen. Ein Griechischer Lehrer, der sich zur Schule des Zeno bekannte, führte mich, wie er sagte, auf den Weg der Wahrheit. Ich war gutwillig genug, ihm aufs Wort zu glauben, daß der Mensch nicht erfahre, was er wissen will, und nicht thue, was seine Pflicht ist, wenn er nicht hinauf strebe zur luftigen Hoheit des Königs der Könige, des stoischen Weisen. Welche Thorheiten sprach ich getrost nach um ein Weiser zu werden! — Aber eh' ich noch in das steife Sectenkleid eingepaßt war, zog mich der Strudel, der die Freyheit meines Vaterlandes zu verschlingen anfing, in die Geschäfts- und Bürgerwelt fort. Der Krieg zwischen Cäsar und Pompejus brach aus. Ich folgte dem leztern mit den Edelsten Roms und meines Geschlechts, und verlor mit ihm die Schlacht in der Pharsalischen Ebene. Wie

ein Verbannter flüchtete ich mich nun in Griechenland und Asien umher, und dachte nach über Weltordnung und Schicksal. Endlich kam der Tag der Erlösung. Der monarchische Löwe, der seinem Königsgefühle zu Ehren eine Million Menschen zerrissen zu haben sich rühmen konnte, fiel durch die Hand des lezten Römers, wie ein blutendes Opferlamm. Noch ein Mahl machte ich nun mich für die Sache der Freyheit auf, und war noch ein Mahl Zeuge, wie wenig sie dem Ohngefähr gilt. Seit der lezten verlornen Schlacht bey Philippi gab ich mein Vaterland auf. Alle so genannte Freuden der Welt dünkten mich nicht werth, daß ich nach einer von ihnen die Hand ausstreckte. Nur der Wahrheit muthete ich zu, mich für den Verlust der Freyheit zu trösten. Die Zumuthung war groß; aber es war auch in Athen, wo ich sie wagte. In Athen, der Philosophenstadt, wo jeder Liebhaber die Weisheit zugerichtet findet nach seinem Gaumen; wo der majestätisch Gesinnte tönende Säulengänge und Hallen, der Wollüstling duftende Myrtenlauben und Gärten, und der Sittenhasser sogar schmuzige Diogenes-Fässer in Hörsäle verwandelt sieht, da ist es ja wohl einer frey gesinnten Seele zu verzeihen, wenn sie sich in Labyrinthe wagt, aus denen kein anderer Ausweg ist, als — der Eingang. Ich ging also in die Schule. Was ich da lernte, für mich und meinen Geist und mein wahrhaftes Gemüth lernte, — könnte ichs doch wieder ver-

lernen in diesem Augenblicke! Dann fände ich mich vielleicht wieder zurück zu dem glücklichen Ruheplaz, wo man seine Unwissenheit aus seinem geringen Maße von Kräften erklärt, aber nicht aus dem allgemeinen Unvermögen der Menschenvernunft und ihrer unheilbaren Blindheit! — Guter Vater! daß ich nichts weiß von dem, was allen Bessern zu wissen, höchstes und leztes Bedürfniß ist, würde mich nicht sonderlich kümmern. Aber ich weiß, daß alle Bessern nicht mehr wissen können, als ich, und daß sie, wenn sie mehr zu wissen glauben, betrogen sind.“ —

So wie Septimius, vom Strome seiner Gedanken fortgeführt, unwillkührlich das lezte Wort ausgesprochen hatte, erschrak er, und sah den Oberpriester starr an. Dieser aber fragte ruhig: „So war denn vermuthlich die Philosophie des Gleichgewichts, die so genannte Skepsis, deine lezte Vertraute?“ —

„Sie war es nicht; sie ist es geblieben!“ Langsam und dumpf erwiederte es Septimius, und sah auf den Boden.

Der Oberpriester sprach weiter: „Fandest du auch unter dem Schuz dieser Philosophie die hochgepriesene Unerschütterlichkeit, den Seelenfrieden, den keine Begebenheit und keine Meinung stört, weil sie doch, nach der Lehre der Skepsis, für jeden Saz so viel sagen läßt als gegen ihn?“

Septimius richtete sich auf. — „Laß michs gestehen! Ich fand das Gegentheil. Ich

für mich. Was andere meine Glaubensgenossen für sich fanden, werden sie selbst wissen. Es ist dem Menschen so natürlich, mit sich selbst im Widerspruche zu leben, daß ich ohne Mühe begreife, wie man bey einer gewissen Sinnesart dahin kommen kann, sich für philosophisch-ruhig zu halten, wenn man sich auf den Wellen des Zweifels hin und her gewiegt fühlt. Dem Kinde ist so wohl in seiner Wiege!" —

Theophranor.

Wie? Wenn nun der wahrhaftige Seelenfriede nicht eben durch die bekannte Philosophie des Gleichgewichts, aber durch eine ähnliche gewonnen würde, die uns nicht lehrt, daß sich für und gegen jede Meinung gleich viel sagen lasse, sondern daß alle Meinungen über Dinge, die kein menschlicher Sinn erreicht, ein leeres Gedankenspiel, und daß diese Lehre nicht auch etwa eine Meinung sey, sondern sich beweisen lasse auf eine Art, die allein den lezten Forderungen der Vernunft und Ueberzeugung gemäß ist?

Septimius.

Und diese Lehre wäre die deine?

Theophranor.

Die meine, oder die der Vernunft. Ob beydes Eins ist, mußt du für dich erkennen nach deiner Ueberzeugung, wenn du sie mit deiner Vernunft geprüft hast. Eine Lehre, die nicht auf gut Glück

sagt,

sagt, man wisse nichts, sondern beweisen will, warum man nichts wisse, führte dann den Prüfer an die Grenzen unsers Vernunftkreises. Nicht wahr?

Septimus.

Da ist die Phantasie schon lange umher geflattert.

Theophranor.

Sollen wir das der Phantasie nicht verzeihen? Auf allen menschlichen Wegen geht sie der Vernunft voran. Wir müssen erst tappen, und dann sehen, um den Werth des Lichts gehörig zu schäzen.

Septimus.

Und der Unterschied zwischen Sehen und Tappen?

Theophranor.

Ist uns nicht eher deutlich, als von dem Augenblicke an, wo wir sehen. Die Philosophie des Zweifels macht freylich mißtrauisch gegen dergleichen Abscheidungen.

Septimus.

Habe Nachsicht, Vater, wenn ich dich unrecht verstand. Ist denn eine Philosophie, die uns lehrt,

daß alle Meinungen über Dinge, die kein menschlicher Sinn erreicht, ein leeres Gedankenspiel sind, etwas anderes, als eine Philosophie des Zweifels?

Theophranor.

Ich dächte doch. Oder muß nicht der Allesbezweifler, wenn er nicht mit sich selbst übereinstimmen will, den Fall als möglich gelten lassen, daß doch vielleicht eine von den mancherley Meinungen die wahre sey? Denn wenn er sie insgesammt für falsch erklärte, so wäre das eine Behauptung; und ein Zweifler darf nicht behaupten.

Septimius.

Aber die Möglichkeit einer untrüglichen Abscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum, die ist es, woran der Zweifler verzweifelt; und deßwegen ist es ihm undenkbar, wie sich die Behauptung erweisen lasse, daß etwas, was ein anderer behauptet, gewiß falsch sey.

Theophranor.

Um mit Grunde zu zweifeln, ob Wahrheit von Irrthum geschieden werden könne, muß man denn doch annehmen, es sey ein Unterschied möglich zwischen Wahrheit und Irrthum. Denn wer diese Möglichkeit abläugnet, der fängt schon wieder an zu behaupten, wo er doch zweifeln sollte. Wer aber mit sich selbst einstimmig zweifelt, ob Wahrheit von Irrthum geschieden werden könne,

der nimmt, freylich ohne es zu wollen, in sein System die Behauptung auf, daß zwischen beyden, gleich viel was für ein Unterschied, gewiß aber ein Unterschied sey.

Septimius.

Du willst mich durch diesen Gegensaz an einen Scheideweg treiben.

Theophranor.

Das wäre noch viel zu früh. Ich wollte dich nur im einfältigsten Ernste fragen, ob deine Lehrer, die Zweifler, dich dahin bringen konnten, zu zweifeln, ob es denn wirklich Wahrheit sey, was du suchst?

Septimius.

Vater, du fragst so, — daß mir bange wird vor der Antwort. — Ein einziges ungeprüftes Ja oder Nein kann mich jezt, wie den Schiffer die kleinste Irrung in der Beobachtung eines Sterns, Meilen weit von meiner Ueberzeugung verschlagen, wenn ich anders nicht wieder zurück nehmen will, was ich einmahl zugestanden habe. Aber daß ich Wahrheit suche, daran kann ich nicht zweifeln, weil ich es fühle. Gefühle läßt der Zweifler gelten für das, was sie sind, für Gefühle; aber er findet darin nicht die geringste nothwendige Beziehung auf Wahrheit.

Theophranor.

Hast du, mein Sohn, wohl bedacht, was du jezt sagtest; In deinem Suchen nach Wahrheit

ist keine nothwendige Beziehung auf Wahrheit? Was suchst du denn?

Septimius.

Was ich zu finden nie hoffen darf, — die Wahrheit selbst.

Theophranor.

Und woher weißt du, daß es so etwas giebt, wie das ist, was du suchst? Denn ein Nichts wirst du doch nicht suchen!

Septimius.

Frage den Magen, was das ist, wornach ihn durstet und hungert! Der Trieb ist da; den fühle ich; und gegen Gefühle streitet die Philosophie umsonst, wie kein Zweifler läugnet. Was aber der Zweifler in Anspruch nimmt, ist das Unbekannte, worauf sich die Gefühle beziehen, und das uns eben deßwegen, weil wir nichts kennen als unsre Gefühle, immer unbekannt bleiben wird.

Theophranor.

Und das du gleichwohl in diesem Augenblicke für etwas im Umkreise der Möglichkeit Vorhandenes erklärst.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Das Unbekannte, was du suchst, ist die Wahrheit. Nicht?

Septimius.

Nichts anderes als dies. Aber was folgt daraus?

Theophranor.

Das wird sich bald zeigen. Du verglichest dein Streben nach Wahrheit mit dem blinden Gefühle des Hungers und Durstes. Was ist das, wenn du Hunger fühlst, wornach dich hungert?

Septimius.

Im allgemeinen nach Speise.

Theophranor.

Woher hast du diesen Begriff von Speise? doch nicht aus deinem Gefühle des Hungers? Oder würdest du, wenn dieses Gefühl nie befriedigt worden wäre, aus dem Triebe nach Befriedigung einen Schluß ziehen, daß etwas vorhanden sey, wodurch der Trieb befriediget werden könne?

Septimius.

Alle Secten-Philosophie wimmelt von Schlüssen dieser Art. Mir aber fällt es nicht ein, den Läufer mit dem Ziele zu verwechseln.

Theophranor.

Wenn also aus dem Gefühle des Hungers nicht folgt, daß es Speise giebt; wie schließest du aus deinem Wahrheitsbedürfnisse, daß es Wahrheit giebt?

Septimius.

Ich schließe dies nicht anders und in keinem andern Sinne, als in so fern meine Vernunft unwillkührlich nach etwas Unbekanntem trachtet.

Theophranor.

Deine Vernunft also; nicht dein Magen oder irgend ein Sinn. Du hast eine Einrede auf dem Herzen. Du willst mich fragen, ob sich denn erweisen lasse, daß Vernunft mehr sey als ein feinerer Sinn. Nicht wahr?

Septimius.

Gerade dies.

Theophranor.

Und damit wir uns also nicht vom geraden Wege verirren, wollen wir diesen Punct fürs erste als unentschieden ansehen. Sey also Vernunft, was sie will; du erkennst eine Beziehung an von ihr auf Wahrheit. Oder glaubst du, daß sich die Wahrheit mit Augen sehen, oder mit Ohren hören, oder möglich erweise mit Händen greifen lasse?

Septimius.

Den Glauben an eine solche Möglichkeit nenne ich Unsinn; aber nur in Beziehung auf mein Gefühl und meine Vernunft, denen ich beyden *nicht* traue.

Theophranor.

Woher hast du denn den Begriff von Wahrheit?

Septimius.

Aus — dem Gewebe von Irrthum, womit mich der Zufall umspinnt.

Theophranor.

Und wie kommst du darauf, das, womit dich der Zufall umspinnt, Irrthum zu nennen? — Du denkst nach, um eine Antwort zu finden? — Guter Sohn, du sinnst vergeblich. Die Begriffe von Wahrheit und Irrthum gründen sich auf Unterscheidung. Könnte die Vernunft diese Unterscheidung nicht machen, so würden wir unsre Gefühle analysiren, aber nicht sie auf einem lezten Probiersteine erproben können. Mag die Skepsis sich wenden, wie sie will; jene Unterscheidung der Vernunft abzuläugnen vermag sie nicht; und deßwegen steht der Zweifler im Widerspruche mit sich selbst, so bald er uns deutlich machen soll, was Wahrheit bey ihm heißt. Auch darf er sich nicht, wie es die Sitte so mancher anderer gutwilligen Denker ist, in Ermangelung des Goldes mit dem zweydeutigen Halbmetalle W a h r s c h e i n l i c h k e i t

begnügen. Denn so lange man nicht sagen kann, was Wahrheit ist, so lange kann gar nicht die Rede seyn von Wahrscheinlichkeit, d h., der Folge einer Vermuthung deren ganzer Werth davon abhängt, daß sie sich der Wahrheit nähert. — Jetzt also zurück zu kommen auf eine andere Philosophie, deren ich vorhin erwähnte. Es giebt eine Lehre, deren Hauptinhalt und lezte Entscheidung sich vereiniget in folgenden Säzen:

„Der einzige verständliche und haltbare Be„griff von Wahrheit, den wir haben, beruht auf „der Vernunft;“

„Eine vollständige Prüfung der Vernunft im „Verhältnisse zum Sinnengefühle muß mit Ge„wißheit entscheiden ob und in wie fern Wahr„heit ist in dem, was wir erfahren, und in „dem, was wir, ohne Bezug auf Erfahrung, „denken;“

„Eine solche Prüfung lehrt uns mit Gewiß„heit, daß Wahrheit ist in dem, was uns die „Sinne zu erkennen geben, in so fern Erkennt„niß ohne Sinne nicht denkbar ist; daß aber da, „wo uns die Sinne verlassen, alle Einsicht ein „Ende nimmt;“

„Eine solche Prüfung lehrt uns weiter, daß, „so wenig das Denkbare mit dem Erkennbaren „Eins ist, so wenig das Nichtseyn des Denkbaren „auf irgend einem Vernunftwege erweislich ist; „daß vielmehr im Innersten der Vernunft eine „Aufforderung liegt, uns, ohne irre geleitet zu

„werden von Wunsch und Phantasie, durch Ver„nunft selbst über die Ringmauer der Sinnen„weisheit zu erheben; und daß die Vernunft, „sich selbst getreu, das Gemüth unwillkührlich „bestimmt, einige vernünftig-denkbare Wahr„heitssäze zu glauben;“

„Aus dieser Prüfung ergiebt sich endlich, daß „die Kraft der Willensfreyheit des Menschen, de„ren Daseyn uns unser Bewußtseyn ankündigt, „im Vereine mit der Welt- und Menschennatur „ohne Widerspruch denkbar, der lezte Grund des „Rechts und der Gerechtigkeit von Neigung und „Erfahrung unabhängig, und der Glaube an ei„nen höchsten Weltvater und an Fortdauer un„sers persönlichen Seyns nach dem Tode dem Men„schen um so unvermeidlicher ist, je besser der „Mensch, als freyes Wesen, in und durch sich „selbst wird.“

Was dünkt dich, mein Sohn, zu dieser Lehre? Ist sie Eins mit der Philosophie des Gleichgewichts deiner Allesbezweifler?

Septimius.

Ich staune, wie du siehst; aber nicht über diese Lehre, die freylich ganz anders anfängt und endigt als die Philosophie des Gleichgewichts. Ueber die Entdeckung staune ich, daß nach so vielen Weisheits- und Glaubens-Systemen, woran der grübelnde Wiz alle seine Kräfte verarbeitet zu ha-

ben schien', noch ein ganz neues zu erfinden übrig war. Aber nun beweise, mein Vater! Beweise!

Theophranor.

Wir haben in unserm Orden eine Sage, die nur denen erzählt wird, die der Oberpriester um Mitternacht ohne Zeugen belehrt. Wir nennen diese Sage die Träume des Orpheus in Indien, und machen damit jedes Mahl die Einleitung in unsre Beweise und Schlüsse. Die Nacht eilt. Wenn du aufmerken willst, so erzähle ich dir von den Träumen unsers Ordensstifters den ersten.

Septimius.

Auch ein Mährchen aus deinem Munde sey mir willkommen.

Theophranor.

Also ein Traum oder ein Mährchen; und dann die erste Lehre. So fängt die Natur mit uns Allen an; so der Schüler des Orpheus mit seinem Vertrauten.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Erste Nacht.

Theophranor sezte sich mit seinem Zuhörer unter der Dorischen Halle auf eine Ruhebank, und fing seine Erzählung an.

„Als Orpheus in Indien war, woher er uns, wie Wenige wissen, seine Geheimnisse brachte, erstieg er, schwerer Gedanken voll, an einem kühlen Morgen vor Sonnen Aufgang einen, dem Bramanischen Volksglauben nach, heiligen Berg. Der Himmel dämmerte noch, als er oben war. Aus einer Nebelfluth ragten die Spizen der benachbarten Anhöhen hervor. Orpheus fühlte sich, so wach seine Seele war, eingeschläfert von einer ihm unbegreiflichen Müdigkeit. Er sezte sich auf den Rasen neben einen Myrrhenbusch. Seine Sinne verloren sich leise. Er schlummerte ein. Und als er sich im Traume wiederfand, däuchte ihn, er kniete auf eben diesem heiligen Berge, wo er wirklich jezt schlief, faltete seine Hände gegen Morgen, und betete ein Gebeth ohne Glauben.“

„“Geist der Natur,„ lautete das Gebeth, “der du mich hörst oder nicht hörst! Geist, durch den diese spielende Luft sich bewegt, diese nickende Rose

blüht, diese Grashalmen im Morgenthaue blinken! Wer bist du, daß du in mir, dieser Bildsäule von Fleisch und Blut, dieses fordernde Herz lebendig erhältst? Wer bist du, daß in meinem Hirnschädel, diesem irdenen Gefäße, unaufhaltbare Gedanken dich denken? Bist du nicht Eins mit dem, was Natur und Welt heißt? Bist du mehr als der Athem des Ohngefährs, der ewige Pulsschlag blinder Kräfte? Bist du in dir und durch dich, deines Selbst dich bewußt im Naturganzen, wie ich mich meiner bewußt bin in diesem Bruchstücke von Erde? Bist du Etwas, so laß mich lieber zu Nichts werden, als mich länger ringen mit dem Gedanken, daß auch du vielleicht Nichts bist!„"

„Die Arme des Bethenden sanken nieder. Sein Kinn lag auf seiner Brust. Er kniete und harrte, bis ein unerhörtes Gefühl alle seine Sinne zu einem umgewandelten Leben zu erwecken schien."

„"Welche Kräfte durchdringen mich?„ rief der Erschrockene laut. "Ist dies die Welt, oder was ist es? Was ist diese Gestalt, diese Bewegung, dieses Wunder?„"

„Wie ein neu gebornes Kind, aber im hellen Bewußtseyn, fand sich Orpheus bewegt von Gefühlen, für die er keinen Ausdruck hatte, um sie durch etwas Aehnliches zu bezeichnen. Da waren keine Berge mehr um ihn her, kein Himmel, kein

Morgenroth, keine Sonne. Verschwunden war sogar die Stelle, auf der er kniete, ob er sich gleich noch immer ruhend fühlte. Es war kein Licht, was ihn durchdrang, aber etwas, das er nicht anders als Klarheit zu benennen wußte. Durch das Eindringen dieses Etwas erkannt' er gleichsam sichtbar die Kräfte, durch welche die körperlichen Naturtheile sich trennen und verbinden. Die Verkettung zwischen Sonne, Mond und Erde und dem ganzen Himmelsall war ihm so deutlich, wie uns die Seile und Schnüre an einem aufgehangenen Kloben sind. Aber die Sonne war für seinen Sinn nicht mehr Sonne, der Mond nicht mehr Mond, und kein Ding das, was es wie er glaubte, vorher gewesen war. Und, das Wunder, wie wir es nennen möchten, aufs höchste zu treiben, ähnliche Verwandlungen, wie mit der Welt, waren, wie Orpheus in seinem Traume glaubte, vorgegangen mit seinem Körper. Er suchte umsonst das, was seinem Bedünken nach seine Glieder seyn mußten, und fühlte doch sich selbst als Etwas an jeder Stelle, die seine Glieder eingenommen hatten. Hier überfiel ihn ein Schauder; aber hier vernahm er auch, wie aus einer Tiefe hervor, eine feyerliche Stimme, die ihm zurief: „Sammle deine Kräfte; denn sie sind dein! Du erkennst das erste Zeichen der Wahrheit.“

„Zeichen der Wahrheit?“ wiederhohlte Orpheus fragend, und aufgerichtet von diesem einzigen Worte. „Bist du das, Weltvater, der zu

mir redet? oder bist du ein Geschöpf aus dem Reiche der Geister?„“

„“Geist ist Alles, was weiß, daß es ist!„ scholl die Antwort der Stimme. “Dir ist ein neuer Sinn geworden. Uebe ihn wohl; und du wirst mehr erfahren.„“

„Orpheus versuchte sich weiter in der Uebung seines neuen Sinnes. Er spannte seine Kräfte an, um mehr zu erfahren. Aber es blieb Alles um ihn, was es war. Nun entdeckte er noch eine Menge feinerer Stoffe, die, von den gröbern unbehindert, diese durchflossen In der innern Natur, der Welt in der Welt, wie er es nannte, war nicht minder Regsamkeit, Ordnung und Zusammenhang, als in der äußern. Er erkannte sogar Wesen, die er für lebend hielt, denen die ganze äußere Natur fremd zu seyn schien, weil sie Alles, was Umriß und Körperform hatte, durchschlüpften, wie der magnetische Stoff Alles durchschlüpft, was nicht Eisen ist. Er wollte es wagen, eins dieser Wesen anzureden, und — erwachte.“

Theophranor suchte, als er auserzählt hatte, den Eindruck in dem Gesichte seines Zuhörers auf.

Septimius.

Morgenländische Träume sind gleich den morgenländischen Spezereyen, so süß wie sie, und so betäubend. Der Traum des Orpheus ist im Wachen und mit besonderer Kunst geträumt.

Theophranor.

Die Stimme, die Orpheus vernahm, nannte ihm das erste Zeichen der Wahrheit. Erinnere dich, daß Orpheus in seinem Gebethe ohne Glauben Antwort forderte auf zwey der größten aller menschlichen Fragen. Wie vereinigst du diese beyden Theile des Traums in eine Deutung?

Septimius.

Vielleicht war das Gebeth des Orpheus übereilt.

Theophranor.

Oder wohl gar der Vernunft entgegen. Damit ihm aber dies klar würde, mußte er erst den Begriff der Wahrheit fassen. Nun deutet doch das erste Zeichen der Wahrheit auf ein zweytes, oder wohl gar noch auf mehrere Zeichen. Viele Fragen müssen beantwortet werden, ehe die Reihe kommen kann an die größten und lezten. Statt einer Versicherung vom Daseyn eines höchsten Geistes und einer Verheißung der Unsterblichkeit, erhielt Orpheus nichts als einen neuen Sinn. Warum?

Septimius.

Vielleicht um ihn zu belehren, daß er, um sein eignes Gebeth zu verstehen, und den Begriff der Wahrheit zu finden, zuerst nachdenken müsse über das, was bey uns Sinn heißt.

Theophranor.

Sehr recht. Und du erinnerst dich, daß alle Zweifel, mit welchen die Prüfer aus deiner Schule

gegen die von andern Schulen vertheidigten Wahrheitslehren streiten, mit dem Beweise der Trüglichkeit unsrer Sinne anfangen.

Septimius.

Vergiß nicht, hinzu zu sezen: Mit dem Beweise, daß wir überhaupt nicht wissen, ob nicht unser so genanntes Leben ein fortwährender Traum, und das vermeinte Daseyn der Dinge außer uns ein Schattenspiel unsrer Vorstellung ist.

Theophranor.

Und du nimmst diese Behauptung zugleich mit der vorigen für wahr und erwiesen auf?

Septimius.

In so fern als das Gegentheil nicht zu erweisen ist. Es ist dir bekannt, Vater, daß die Skepsis nie weiter geht.

Theophranor.

Mich däucht doch, die Skepsis erkennt Gefühl und Eindruck für unwidersprechlich an.

Septimius.

In so fern nichts damit gemeint ist als Gefühl und Eindruck, das heißt, mein Zustand und dessen Veränderung.

Theophranor.

Dein Zustand und dessen Veränderung ist dir also unbezweifelt?

Sep-

Septimius.

So wie mein Daseyn. Aber über das Eine läßt sich nicht mehr philosophiren als über das Andere; denn alle Versuche, unser Daseyn zu demonstriren, sind eitel, weil schon der Versuch selbst uns als demonstrationsfähig, also als vorhanden, voraus sezt.

Theophranor.

Du kommst mir entgegen. Dein Daseyn, dein Zustand, und jedes Gefühl ist dir, als Gefühl, gewiß. Nicht wahr?

Septimius.

Dies freylich. Aber gewinne ich dadurch eines Obolus werth an Einsicht? Das Wahrheitsbedürfniß strebt hinaus in die Welt, ihre zweifelhafte Ordnung und ihren noch zweifelhaftern Urheber und Regierer zu kennen. Nun kenne ich aber Nichts als mich, und mich nicht einmahl dem Wesen, sondern nur dem Gefühle nach. Ich weiß und kenne also nichts. Philosophie ist ein Bild meines Zustandes in Begriffen.

Theophranor.

Wir müssen unsern Faden fest halten, mein Sohn; dann wird sich gelegentlich auch finden, was Philosophie ist und nicht ist. Ich bin! sagt eine Stimme in mir, der ich nicht zu widersprechen vermag; und wenn ich ihr widerspreche, so beweise ich nur, daß ich bin, indem ich wider-

spreche. Wenn also Gewißheit des Daseyns ge messen werden könnte, wo finden wir einen andern Maßstab als —

Septimius.

Als im Gefühle unsers Selbst, meinst du?

Theophranor.

Nenne es Gefühl deines Selbst; nenne es mit einem andern Nahmen: es ist, es bleibt das Unbezweifelbare, wodurch ich mich aller Veränderungen, die in mir vorgehen, aller meiner Vorstellungen bewußt bin. Gefällt es dir also, so nenne es mit mir das Bewußtseyn. In seiner unergründlichen Tiefe müßten wir forschen können, um zu lernen, wie Gefühle, Begriffe und Vorstellungen jeder Art möglich sind. Dies können wir nicht, eben deßwegen nicht, weil wir nicht anders forschen können, als durch das Bewußtseyn. Hier also, vom Unbegreiflichen, und doch Unbezweifelbaren, hebt die Wahrheit an.

Septimius.

Die Wahrheit?

Theophranor.

Wie die Gewißheit. Oder findest du einen Unterschied zwischen beyden?

Septimius.

Mir wird bange, wo Worterklärungen nöthig sind. Aber Wahrheit — und Gewißheit! Ich

sollte doch denken, der Unterschied ließe sich nicht verfehlen. Gewißheit druckt einen Zustand der Befriedigung aus, von dem ich mir keine Rechenschaft geben kann. Wahrheit aber bedeutet bleibende Beschaffenheit eines Wesens unabhängig von meinem Gemüthe und meinem Bedürfen.

Theophranor.

Giebt es denn Wesen von bleibender Beschaffenheit?

Septimius.

Wie? Fragst du wirklich?

Theophranor.

Ich frage wirklich und noch ein Mahl! Denn wenn du annimmst, daß es dergleichen giebt, so hätten wir ja schon einen zweyten Saz, den du nicht bezweifelst.

Septimius.

Jetzt versteh' ich dich. Ich denke mir Wesen von bleibender Beschaffenheit, und wenn ich diese ganz so, wie sie sind, erkennete, dann würde ich rufen: Hier ist Wahrheit!

Theophranor.

Septimius, jezt wäre die Reihe an mir, zu fragen, ob das, was du sagst, dein Ernst ist. Du denkst dir Wesen, deren Möglichkeit jenseits deiner Gedankenwelt selbst nichts weiter als ein Gedanke, ein Einfall ist; und das Wesen des Un-

wesentlichen, die Beschaffenheit eines Gedanken-dings nennst du Wahrheit? — Erröthe nicht, mein Sohn! Männer von hohem Geiste haben sich, wenn sie anfingen, Begriffen nachzugeben, seltsamer widersprochen als du, und sind sich keines Widerspruches bewußt geworden. Laß uns also ruhig umkehren zu dem Begriffe der Gewißheit, der allerdings, wie du richtig sagtest, nichts andeutet als einen Zustand der Befriedigung in einem erkennenden Wesen. Du bist deines Daseyns gewiß. Nicht wahr?

Septimius.

Darüber waren wir eins.

Theophranor.

Und bist du deines Daseyns gewiß, weil du dich deiner selbst bewußt bist?

Septimius.

Ohne Zweifel.

Theophranor.

Indem du dich deiner selbst bewußt bist, wie kommt es, daß du dich, dein Selbstwesen, unterscheidest von Etwas, das nicht du ist?

Septimius.

Es ist Gefühl. Ich vermag darüber nichts zu sagen.

Theophranor.

Gehst du nicht indem du dich unterscheidest von Etwas außer dir, aus deinem Bewußtseyn

heraus? Deutlicher ausgedruckt: Könntest du den Begriff von Etwas außer dir haben, wenn Alles, was du fühltest, du wäre?

Septimius.

Habe Nachsicht, Vater, wenn ich dir einmahl wieder entgegen komme. Daß ich bin, kann ich nicht bezweifeln, weil ich nun einmahl bin. Jetzt willst du mich dahin führen, zu gestehen, daß Etwas außer mir seyn müsse, so gewiß als ich selbst bin, weil ich sonst mich nicht unterscheiden könnte von dem, was nicht Ich ist. Habe ich dich verstanden?

Theophranor.

Besser als ich erwartete.

Septimius.

Aber schlägt das meinen Grundzweifel nieder; Ich unterscheide mich von Dingen außer mir. Folgt daraus, daß Dinge außer mir wirklich sind? Wie? Wenn nun mein angebornes und selbsteignes Vorstellungsspiel es so mit sich brächte, daß es mir mein Leben lang scheinen müßte, es sey etwas außer mir; folgte daraus, daß wirklich so ein Etwas, abgesondert von meiner Vorstellungskraft, vorhanden ist? Nur meines Selbst bin ich mir bewußt.

Theophranor.

Und deiner Vorstellungen von Etwas, bist du dir deren nicht bewußt?

Septimus.

Allerdings. Aber sind denn Vorstellungen mehr als Bestimmungen oder Veränderungen meiner Selbstnatur?

Theophranor.

Nichts mehr, in so fern sie deine Vorstellungen sind. Aber was dein ist, ist doch nicht du?

Septimus.

Wie?

Theophranor.

Deine Glieder sind, wie dein Kleid, dein, aber nicht du. So bald du etwas für dein erkennst, nimmst du nicht eine Beziehung wahr, zwischen dir, deiner Selbstnatur, und einem Etwas, das dich berührt, als ob es eindringen wollte in dich?

Septimus.

Vater, ich sage auch wohl mit andern guten Leuten: Mein Geist, meine Seele. Da berühre ich doch nicht mich selbst und will nicht eindringen in mich.

Theophranor.

Ein grammatischer Einwurf von dir, mein Septimus? — Wenn ich sage: Meine Seele, so denke ich mir mein Ich mit allen seinen Kräften im Zustande des Strebens, oder des Genießens, oder des Leidens, oder überhaupt der

empfundenen Bewegung. Indem ich mir solch eines Zustandes bewußt bin, weiß ich das Streben, z. B. das Gefühl der Liebe, das aus mir hinaus wirkt, zur Genüge zu unterscheiden von dem Genießen und Leiden, wobey etwas auf mich einwirkt. Oder hat es für deine Vernunft einen Sinn, daß dein Selbst sich leidend fühlte durch Handlung?

Septimius.

Schenke mir, wenn du willst, noch ein Erläuterungswort!

Theophranor.

Was ich für mein Ich anzunehmen nicht umhin kann, ist das einzig-Einfache und Unabsonderliche, das Bewußtseyn meines Seyns und Lebens. Dieses Bewußtseyn kann ich nicht erkennen; denn ich erkenne nur durch eben dieses Bewußtseyn: aber ich kann es denken, indem ich Etwas hinzu denke. Dieses hinzu Gedachte erkenne ich, wenn es mein Bewußtseyn berührt; aber es ist mir das Bewußtseyn selbst. Meine Vorstellung von Etwas ist also mein, in so fern sie nicht anders möglich ist, als durch mein Bewußtseyn, d. h., durch mich; aber sie ist nicht mein Bewußtseyn, d. h., sie ist nicht Ich, sondern von der andern Seite nur möglich durch den Eindruck von etwas Anderem.

Septimius.

Du überraschest mich mit einer ganz neuen Selbstansicht. Meine Vorstellungen, also auch

meine Gedanken, wären außer mir und nicht i
mir, weil ich sie, so bald sie sich auf Etwas bezie
hen, von meinem Ich unterscheide? Was bleib
denn mir, um selbst etwas zu seyn?

Theophranor.

Du bist du. Tiefer steigt keine Philosophie
Sie muß sich hier, sie mag wollen oder nicht, mi
Worten begnügen. Wenn du aber denkst, so be
schäftigst du dich mit Etwas; und sollte dieses Et
was, dem Nahmen nach, Du selbst seyn, so is
es doch nichts als der Zustand deines Selbst im
Verhältnisse zur Welt, und du bist genöthigt,
dein Ich, als etwas Fremdes, aufzufassen im
Spiegel der Vorstellungskraft.

Septimius.

Sonderlich ist diese Lehre. Und doch bestä
tigt sie mein Bewußtseyn.

Theophranor.

Jeder Gedanke enthält ein Gedachtes, jede
Vorstellung ein Vorgestelltes. Woher dieses Ge
dachte und Vorgestellte? Ging' es in meinem Be
wußtseyn aus mir selbst hervor, so fühlt' ich es als
Wirkung meiner selbst. Nun aber fühl' ich mich,
wenn ich erkenne, als das Ziel der Wirkung von
Etwas, das nicht Ich ist; und diese Wirkung
kommt zu mir durch die Sinne. Ich bin also des
Daseyns der Dinge außer mir, der Welt, so ge
wiß, als ich meines eignen und abgesonderten

Daseyns gewiß bin, und nehme meine Weltkenntniß als eine Gabe der Sinne.

Septimius.

In diesem Augenblicke fühl' ich durch deine Lehre, als durch etwas mir ganz Neues, also Etwas, das nicht aus mir hervor geht, mein ganzes Wesen bewegt. — Aber — wenn dieser Zustand nun Traum wäre? Auch im Traume glaube ich zu leben in einer Welt, die außer mir zu seyn scheint; und doch spielt da allein meine Phantasie, und jeder Sinn ist verschlossen!

Theophranor.

Ist zwischen Wachen und Träumen kein Unterschied?

Septimius.

Ich weiß nicht.

Theophranor.

Entsinnst du dich eines Traumes, wo deine Phantasie mit andern Vorstellungen gespielt hatte, als mit solchen, deren Stoff du im Wachen durch einen bestimmten Sinn erhalten zu haben dir bewußt bist?

Septimius.

Nein.

Theophranor.

Deine Antworten werden kurz, mein Sohn. Die Wege unsrer Gedanken laufen näher zusammen. — Der Zustand des Erwachens mit allen

Freuden des fühlbaren Auflebens aller Sinne, ist er nicht ein ganz eigner Zustand? Wenn du träumst, hast du vergessen, daß du einmahl wachtest. Aber wenn du wachst, erinnerst du dich, daß du einmahl träumtest. Nicht wahr?

Septimius.

Allerdings.

Theophranor.

Träumen heißt also, leben ohne zu erkennen. Die Phantasie kann wiederhohlen, was der Sinn erkannt hat, und kann damit spielen, wie es dem Herzen gefällt; aber das Erkennen kommt dem Sinne allein zu. Die Phantasie ist Meisterinn der Form; aber den Stoff kann nur der Eindruck liefern.

Septimius.

Ich lege meine Waffen nieder, wenn du mir noch eine Frage zu beantworten vermagst. Haben wir nicht noch einen möglichen Fall vor uns, das Daseyn der Welt als einen Traum zu denken? Wie? Wenn nun ein höherer Geist unserm Selbst alle die Bilder eindrückte, die wir auf Glauben für etwas Wirkliches nehmen?

Theophranor.

Dann hätte es keinen Zweifel, daß solch ein Geist wirklich wäre.

Septimius.

Aber wo bliebe dann die Welt?

Theophranor.

Im Wesen dieses Geistes, der sie uns als einen Abstrahl seiner Vorstellung mittheilte, in jedem Augenblicke, wo wir erkennen, und dem wir uns dann unbesorgt ergeben könnten. Hier sind wir an der Grenze der menschlichen Einsicht. Hier bleibt uns die Wahl, entweder die Wirklichkeit der Welt oder die Wirklichkeit eines fortwährenden Wunders anzunehmen. Im leztern Falle wäre dann das Daseyn des Wunderthäters ein unvermutheter Fund für unsre Ueberzeugung. Hast du Lust, es dabey bewenden zu lassen?

Septimius.

Also soll ich entweder das Daseyn der Welt, oder das Daseyn eines Weltbilder-Schöpfers unmittelbar erkennen am Begriffe meines eignen Seyns?

Theophranor.

Nicht erkennen, nur annehmen. Hier führt uns die Vernunft zum ersten Mahle an die Grenzen des menschlichen Wissens, und unsre Philosophie hört auf. Da aber die Zweifel über das Daseyn eines Weltregierers und über die Dauer unsers Selbst dann von neuem anheben, wenn wir den Fall sezen, es gebe wirklich eine Welt, und da über dies diese Meinung uns, wir wissen selbst nicht wie, von den Sinnen fast aufgedrungen wird, so bestimmt sich nach dieser Voraussezung von nun an unser ganzes Forschen.

Septimius.

Es sey darum! denn wer den andern Weg einschlägt, ist so geschwind am Ende, daß er nicht glauben kann, von der Stelle gekommen zu seyn.

Theophranor.

Also — wir können, wenn wir nicht uns selbst aufheben, d. h., unsre Selbst-Existenz läugnen wollen, auch nicht anders, als annehmen, es ist Etwas außer uns, weil wir in unserm Bewußtseyn das Erkennen vom Wollen, den Zustand des Empfangens vom Zustande des Strebens so zuverlässig unterscheiden, als wir uns unser selbst bewußt sind. Nun laß uns einmahl nach dieser Voraussezung den ersten Traum des Orpheus zu deuten versuchen. Was sah er? oder, bestimmter gesagt, was fühlte er? Etwas, das, wie er glaubte, bis dahin für ihn Nichts gewesen war. Mit einem neuen Sinne ging ihm eine neue Welt auf.

Septimius.

Und wo blieb die alte?

Theophranor.

In der neuen, wenn du willst; oder auch umgekehrt, die neue zeigte sich in der alten. Welche Vorstellungsart du auch wählen magst; jede ist die rechte: denn die Welt, die wir erkennen, die Naturwelt, ist in uns, und hört mit jedem Sinnenwechsel auf, dieselbe zu seyn.

Septimius.

Darf ich sagen, Vater, daß du dir jezt zum ersten Mahle zu widersprechen scheinst?

Theophranor.

Du darfst nicht; du mußt. Denn wir suchen Wahrheit.

Septimius.

Vorhin lehrtest du, es gebe gewiß Etwas außer uns, und jezt gehst du über zu der entgegen gesezten Meinung, die Welt sey Etwas in uns.

Theophranor.

Sagte ich nicht, die Welt, die wir erkennen? die Naturwelt?

Septimius.

Freylich wohl. Aber ich weiß ja überhaupt nur von Einer Welt, die ich erkenne durch das Gefühl der Sinne!

Theophranor.

Was in meinem Bewußtseyn auf mich einwirkt, nicht aus mir heraus wirkt, ist zuverlässig nicht Eins mit Mir. Ich muß also zugeben, das, was auf mich einwirkt, ist außer mir wirklich. Aber hab' ich dieses wirkliche Etwas erkannt?

Septimius.

Annehmen, daß etwas ist, und wissen, was es ist, kann freylich nicht für einerley gelten.

Theophranor.

Wissen, was etwas ist, heißt doch aber allein, etwas erkennen?

Septimius.

Vergieb mir meine Uebereilung.

Theophranor.

Von dem, was außer mir ist, empfange ich durch die Sinne den Eindruck. Dieser Eindruck ist nun wirklich mein, und die Summe aller Eindrücke, geordnet, verarbeitet durch den Verstand, das, was bey uns Natur heißt. In dieser Natur, dieser Welt in uns, fühlen wir uns, wirken und leben wir. Von den Naturgefühlen, den Eindrücken, sagen wir, daß sie sind, in einem ganz andern Sinne, als wenn wir annehmen, daß der Grundstoff ist, dessen Eindruck die Naturgefühle erregt und uns das Etwas giebt, das wir erkennen. Unsre Vorstellungen nennen wir wirklich, weil wir nicht zweifeln können, daß sie unsre Vorstellungen sind. Dieses Wirkliche der Vorstellung, das Abbild des wirklichen Grundstoffs, beurtheilen wir nach der Regel des Seyns und des Scheinens.

Septimius.

So sind es also die Sinne, die unwissenden Führer, denen wir uns auf Gnade und Ungnade anvertrauen, wenn wir der Wahrheit zueilen möchten?

Theophranor.

Wenn du dich diesen unwissenden Führern nicht anvertrauest, was erfährst du dann?

Septimius.

Vermuthlich gar nichts; aber auch nichts falsches.

Theophranor.

Das Falsche wäre denn doch, was scheint; das Wahre, was ist?

Septimius.

Und die Sinne sagen mir nichts weiter als was ein Ding mir zu seyn scheint.

Theophranor.

Und wie wünschest du etwa zu erfahren, was es ist, abgesondert von allen Sinnengefühlen, an und in sich selbst ist?

Septimius.

Das Wie ist mir unbegreiflich. Aber eben deßwegen —

Theophranor.

Verzweifelst du an der Wahrheit? Bedenke, Lieber, was du forderst, wenn du jemahls und in irgend einem Zustande des lebendigen Seyns mehr wissen willst, als was du erfährst durch Sinne. Was soll es heißen, ein Ding erkennen, wie es an und in sich selbst ist? Willst du übergehen in dieses Ding, und aufhören, du selbst zu seyn?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

So lange du ein eignes, persönliches, deiner selbst dir bewußtes Wesen bist, kannst du mit dem, was außer dir ist, nicht anders in wissentlicher Verbindung bestehen als durch Berührung. Mag das Berührungsmittel seyn welches es will; magst du durch fünf oder durch tausend Sinne Eindrücke und Vorstellungen empfangen: du erkennst immer nichts als Eindrücke und Vorstellungen; und das Wesen des Dinges bleibt dir fremd. Laß höhere Geister der Natur den Schleyer aufheben nach ihrer Art; sie erkennen doch möglicher Weise nichts als ihre Welt und ihre Natur. Sie können mehr wissen als wir, aber nichts anderes als was sie erfahren durch ihre Sinne, also nichts Gewisseres als wir. Denn warum soll ein Sinnengefühl gewisser seyn als das andere? — Sonach ist also Wahrheit —

Septimius.

Doch nicht ein Sinnenspiel?

Theophranor.

Wahrheit ist nie und unter keiner denkbaren Bedingung Wesen oder Eigenschaft eines Dinges, sondern möglicher Weise nur Verhältniß einer möglichen Vorstellungskraft zu einem Dinge. — Mißbilligst du diese Erläuterung?

Sep-

Septimius.

Rede weiter, daß ich mich sammle!

Theophranor.

Wenn wir, der Bescheidenheit und Vernunft gleich treu, uns nicht vermessen, unsre menschliche Vorstellungsart für die einzig-mögliche zu halten, so ist doch auch kein Grund da, warum wir ihr einen mindern Werth beylegen sollten als jeder andern möglichen Vorstellungsart. Jedem erkennenden Wesen ist die Harmonie seiner Vorstellungen Wahrheit. Dem fünfsinnigen und vernünftigen Wesen ist Wahrheit die Harmonie seiner fünf Sinne mit der Vernunft. Eine andere Wahrheit ist für uns ein Unding. Wir sehen Bilder, wir hören Töne, wir fühlen Körper entwickeln und ordnen Begriffe durch den Verstand und eignen sie uns zu durch Vernunft und Bewußtseyn. Im Brennpuncte unsers Selbst vereinigt sich das Licht der Natur; und dieses Licht ist Wahrheit.

Septimius.

Und dieses mein Selbst, mein Lebensgrund, meine Vorstellungskraft, — was ist es? Und die Möglichkeit eines Welt- und Naturvaters der ist und lebt im Verhältnisse zum Ganzen und Wirklichen, wie ich bin und lebe im Verhältnisse zum Theile und zum Bilde, — wie enträthsele ich die?

Theophranor.

Denke an das Gebeth des Orpheus! Er ver nahm darauf nichts als das erste Zeichen de Wahrheit. Mancher Felsen liegt noch vor un der überstiegen seyn muß, ehe wir es wagen dü fen, die Grenze der Endlichkeit und der Sinner bedingung zu überschreiten; und daß innerhal dieser Grenzen die Antwort auf die größten alle Fragen nicht liegt, weißt du.

Septimius.

Vater, ich neige mich zu dir mit einem Ver trauen, worin ich mich selbst nicht kenne. Leit mich nur von weitem auf den Weg. —

Theophranor.

Lieber, der Morgenstern ist schon aufgegangen. Laß ihn dich fröhlicher, als du kamest, nach Haus leiten, und wenn zehn Tage um sind, erwart ich dich wieder.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Zweyte Nacht.

Und als zehn Tage verflossen waren, fand sich Septimius wieder zur nächtlichen Lehrstunde ein. Es waren zehn lange Tage für ihn gewesen. Und

doch hatte der Oberpriester sehr Recht gehabt, die Stunde der Fortsezung seiner Lehren so weit hinaus zu rücken. Nicht, als ob die ersten Buchstaben der Wahrheit für einen jungen Mann, wie Septimius war, so schwer zu erkennen gewesen wären; aber es fanden sich in der Seele des jungen Mannes zu viel Zeichen und Bilder, die er für zusammen hängende Schrift zu halten mit dem größten Theile seiner philosophirenden Zeitgenossen gewöhnt geworden war, als daß ihm ein Elementar-Unterricht, der von den ersten Buchstaben ausgeht, seine ganze freye Aufmerksamkeit leicht hätte abgewinnen können. Denn lebhafte Aufmerksamkeit ist nicht immer frey. Wer vieles zu wissen glaubt, — und das glaubt oft keiner so fest, als wer heraus gebracht hat, daß er gar nichts wisse, — kann leicht seine Lust daran haben, das Neue zu lernen als etwas Neues; aber schwer wird er daran gehen, das Alte um des Neuen willen einmahl so anzusehen, als ob er noch gar nichts wüßte. Bedürftiger einer neuen und haltbaren Lehre konnte niemand seyn als Septimius, der alles das Viele was er wußte, für nichts mehr als ein scheckiges Vielerley hielt. Und doch war ihm in den ersten Tagen nach dem nächtlichen Unterrichte Theophranors wie Einem, der seine Augen reibt, um sich zu überzeugen, ob er geblendet worden ist, oder ob er ein unbekanntes Licht sieht Bedachtsam rief er die ganze Reihe von Gedanken, die der Oberpriester als

Grundlehren der Wahrheit geltend machte, einen nach dem andern zurück. Wenn noch einer darunter gewesen wäre, der das Ansehen eines willkührlichen Begriffs oder einer leeren Definition gehabt hätte! denn Begriffe zu zerlegen und Definitionen zu prüfen, war Septimius geübt wie ein Eleatischer Meister: aber die Lehre des Eleusinischen Priesters ging von keinem Begriffe, von keiner Definition, nicht einmahl von einem allgemeinen Saze aus. Sie ließ die Natur der Dinge, den Mittelpunct des Streits aller alten Secten, unberührt. Sogar Wahrnehmung und Sinnengefühl waren von ihren Elementen ausgeschlossen. Das einzige Unbezweifelte, wogegen die zudringlichste Skepsis nichts vermag, das Bewußtseyn, war der Endpunct aller Weisheit Theophranors. Ihr erstes Wort lautete: „Ich bin;“ ihr zweytes: „So gewiß ich bin, ist außer mir Etwas.“ Und jenes so wenig als dieses wurde demonstrirt; und war darum nicht minder unwiderlegbar. Die Frage: Was bin ich? und was ist das Etwas außer mir? kam gar nicht vor. Aber zu einer ähnlichen, die ungefähr ausgedruckt werden könnte: Wie bin ich? und wie ist etwas außer mir? war sichtlich die Einleitung getroffen. Und diese Art zu fragen hatte schon beym ersten Eindrucke ein so anspruchloses und menschliches, wie die erste ein aspirirendes und überwiziges Ansehen. „Wenn es,“ dachte jezt Septimius, „einen Schlüssel zur Wahr-

heit giebt, dessen die Speculation mächtig werden kann, so muß ich nicht über das Wesen der Dinge speculiren, so wenig wie über das Wesen der Geister oder meines Selbst, sondern über das Verhältniß, worin ich mit meinem Bewußtseyn zu dem stehe, was nicht Ich ist und übrigens fürs erste Welt oder Geist, oder Gottheit, oder gleich viel wie, genannt werden mag. Denn dieses, das Verhältniß meiner selbst zu dem, was außer mir ist, muß ich kraft meines Bewußtseyns für das dritte Gewisse annehmen, wogegen die Skepsis nichts erinnern kann. Ich bin mir nicht nur bewußt, daß etwas auf mich wirkt; ich unterscheide auch in meinem Bewußtseyn eine Wirkungsart. Indem ich denke: „Es ist so,“ denke ich zugleich: „Es könnte auch anders seyn.“ — Wie es anders seyn könnte, und ob es Wesen giebt, für welche die Wahrheit etwas anderes ist als für mich, darauf lasse ich mich gar nicht ein. Was ich unwidersprechlich unterscheide, fasse ich zusammen in drey Vorstellungen: Ich; Etwas außer mir; und das Verhältniß dessen, was außer mir ist, zu mir. Dieses Leztere nannte Theophranor Wahrheit. Wie unwesentlich, wie leer dieser Gedanke aussieht! Und doch enthält er das Höchste und Letzte von Allem, was ich fassen und ersinnen kann! Und dieses Höchste und Letzte, ist es nicht das, was ich bedarf, wenn ich Wahrheit suche, Wahrheit, die in keinem Sinne, in keinem Vorstellungswechsel, in keinem Begriffe

gegründet seyn soll, Wahrheit, die Alles umfassen muß was ist und seyn kann? Mag meine menschliche Vorstellungsart unter, ich weiß nicht welchen möglichen Vorstellungsarten eine der dürftigsten seyn! Sie ist darum nicht minder wahr als die reichste und schönste. Und sollte sie, was ich einmahl vorläufig denken will, in einem künftigen Zustande des Bewußtseyns aufgehoben werden durch eine andere, so wird dadurch mein Bewußtseyn selbst noch nicht aufgehoben; und wie ein Eindruck, der einmahl auf irgend eine Art mein geworden ist, aufhören kann, mein zu seyn, ist mir, so lange ich mit Bewußtseyn bin, unbegreiflich; und so könnte ich vielleicht wohl gar einmahl in einer andern Form, einem andern Verhältnisse zur unsichtbaren Welt, die sichtbare dennoch nicht vergessen und mich meines verlebten Daseyns erinnern, wie ein Blindgeborner, der den Sinn des Gesichts gewinnt, sich der dunkeln Erfahrungstage seiner Blindheit erinnert.“ —

So bald Septimius in sich gewahr wurde, daß die Phantasie sich in die Geschäfte seines Verstandes mischte, pflegte er mitten im Denken inne zu halten und aufzustaunen, als ob sein Genius ihm sichtbar erschiene. Auf dem Wege, den er noch nie betretten hatte, verirrte er sich dieses Mahl nicht weit. Aber er lenkte doch seine Speculation zurück.

— „Der Oberpriester hat mir eine Lehre ver-

heißen, durch die ich bestimmt werden soll, höhere Wahrheit, die ich nicht fassen kann, dennoch zu glauben? Glauben? Was kann das seyn, wenn ich das Was der Dinge ergründen will? Wo finde ich da die Scheidung zwischen faßlicher und glaublicher Wahrheit? Aber wenn ich mich an das Wie halte, sehe ich doch ungefähr die Möglichkeit einer Auskunft. Bedeutet Wahrheit nur mein Sinnen- und Vernunftverhältniß zu Allem, was ist, und kann mir nichts vernünftig-erkennbar werden, was meine Sinne nicht fassen; so bin ich mir denn doch meines Vernunft- und Sinnenverhältnisses selbst oder der Art bewußt, wie ich etwas erkenne und fasse. Mein Vernunftverhältniß zu Allem, was ist, läßt sich vielleicht verdeutlichen wie mein Sinnenverhältniß. Und weiß ich einmahl durch solche Verdeutlichung vollständig und bestimmt, wo die Möglichkeit des Erkennens für mich ein Ende hat, so hat doch an der Grenze meiner Fassungskraft nicht auch die Welt ein Ende; und so, wie ich das Sichtbare fassen muß, wenn es für mich Wahrheit werden soll, nähere ich mich dem Unsichtbaren vielleicht im reinen Bewußtseyn durch Glauben." —

So vorbereitet durch sich selbst brachte Septimius in die zweyte Lehrstunde ein gar anderes Interesse mit als in die erste. Der Oberpriester empfing ihn wie das vorige Mahl, und machte die Einleitung wieder mit der fortgesezten Erzählung von den Gesichten des Orpheus in Indien.

„Auf dem heiligen Berge, wo der Stifter unsrer Geheimnisse das erste Zeichen der Wahrheit sah, kniete er nieder zum neuen Gebethe, und wurde im Traume wieder entrückt in eine andere Art des Seyns Keines neuen Sinnes wurde er sich bewußt wie im vorigen Traume; aber keiner seiner bekannten Menschensinne blieb, was er war. Mit den Werkzeugen des Gesichts, des Gehörs und des allgemeinen Gefühls vernahm er außer sich Etwas. Aber dieses Etwas eine Welt zu nennen vermochte er nicht, weil er nirgends Gestalt, nirgends Umriß entdeckte, und sogar den Begriff von Gestalt und Umriß nicht mehr denken konnte. Ihm däuchte, daß etwas seine Hand berührte. Er wollte es greifen. Die Berührung wurde inniger. Aber er griff nichts. Er konnte auch den Begriff eines Körpers nicht mehr denken. Und doch unterschied er in sich so deutlich, als ob er wachte, den Eindruck des Aeußern und das Bewußtseyn seines Selbst.

„“Was kann das seyn?„ fing Orpheus sich selbst zu fragen an. „Etwas, das auf mich wirkt, so gewiß als ich selbst bin, und das doch unbildlich und ohne Gestalt ist? Ist dieses das Innere der Natur, deren Aeußeres der Mensch mit seinen menschlichen Sinnen umspannt? Oder sind es Kräfte der Geisterwelt, die in mich dringen, fühlbar und doch unfaßlich?„“

„Da hörte er wieder die bekannte Stimme. Sie rief ihn mit Nahmen. Er wollte sich aufrich-

ten, und fühlte, wie er nun gewahr wurde, seinen eignen Körper nicht mehr als Körper, und nur sein unverändertes Selbst wie bekleidet mit einem nahmenlosen, unbildlichen, und doch ihm wie sein Körper angehörigen Stoffe.«

»Und die Stimme sprach weiter: „Wenn du ein Meßkünstler bist, so löse das Geheimniß des viereckigen Zirkels, und kannst du rechnen, so sage, wie zwey Mahl zwey fünf macht!„“

»Orpheus staunte auf. Das Geheimniß des viereckigen Zirkels? und wie zwey Mahl zwey fünf macht? Ihm war, indem er diese, gern hätte er gesagt Ungereimtheiten, denken wollte, wie uns, wenn wir uns bemühen, die Ewigkeit und den unendlichen Raum in ein Bild zu fassen, und die Vorstellung davon unsrer menschlichen Welt anzuknüpfen. Aber der Widerspruch der Forderung war es nicht lange, was ihn schwindlich machte. Die einfachen Vorstellungen von Rund, Eckig, Groß, Klein, Maß und Zahl kamen ihm an sich schon sinnlos vor; und je deutlicher er sich denken wollte, was nach menschlicher Wahrheitslehre mathematisch-unmöglich ist, desto mehr glaubte er allen Unterschied zwischen mathematischer Möglichkeit und Unmöglichkeit aufgehoben.“

„“Weißt du noch nicht,„ fragte die Stimme weiter, “wie viel Winkeln die Summe der drey Winkel eines jeden Dreyecks gleich ist?„“

»Vor dieser Frage standen alle Gedanken des

Sehers' still. Und doch war ihm keine der Grundlehren fremd, von denen die Weisheit der Geometer ausgeht. Ein wehmüthiges Absterben seiner Besonnenheit folgte auf die gewaltsame Entäußerung seines menschlichen Seyns. Er wollte rechnen, und konnte nicht; er wollte zählen, und konnte auch das nicht mehr."

„"Was soll mir dieser Schmerz?" rief er aus. „Geist der Natur, ich bethete um Meldung von dir; und du raubst mir den lezten Rest meiner Gedanken.„"

„"Klage nicht, und wache auf!„ vernahm er die Antwort "Du erkanntest das zweyte Zeichen der Wahrheit.„"

„Und du, mein Sohn," fuhr der Oberpriester nach einer kleinen Erhohlung fort, „weißt du das zweyte Zeichen der Wahrheit zu deuten aus dem ersten?"

Septimius.

Ich werde anfangen, Vater, zu träumen wie dein Orpheus, wenn du mir noch mehr von solchen Erscheinungen erzählst. Willst du, um mich zum Glauben zu bringen die Gewißheit der einzigen gewissen unter allen menschlichen Wissenschaften mir verdächtig machen?

Theophranor.

Wenn ich das wollte, wo sollte ich denn anfangen, dir überhaupt einen haltbaren Begriff von Gewißheit zu geben? Die Wahrheit des Ein

Mahl Eins ist der Vernunft ein Kanon, um alle und jede Wahrheit zu würdigen.

Septimius.

Das nimmst du an?

Theophranor.

Ich denke, daß es jeder annehmen muß, wer festen Grund sucht für sein Wissen und Glauben.

Septimius.

Mit mathematischer Bündigkeit willst du mir beweisen, was ich, wie du selbst gesagt hast, nur glauben soll?

Theophranor.

Mit einer Bündigkeit, die der mathematischen wesentlich gleich, in der Anwendung aber von ihr verschieden ist, hoffe ich dir die große Linie zu ziehen, an welcher Wissenschaft und Glaube so unvermischbar wie mein Selbst und die Welt sich scheiden.

Septimius.

Wenn das möglich ist! — Aber was hat Wahrheit, die sich an Linien und Zahlen, an wesenlose Begriffe hält, für einen Bezug auf das Daseyn eines Weltvaters und auf die Fortdauer meines Selbst?

Theophranor.

Liegt dir nicht daran, einen Weltvater von der Welt zu unterscheiden, wie du dich von deinem Körperbaue unterscheidest?

Septimius.

Mehr, mehr, als an allen Linien und Zahlen liegt mir daran. Aber —

Theophranor.

Nun? Kennst du ein Ding in dieser Welt, das weder groß noch klein ist, das weder Gestalt noch Umriß hat, das sich nicht messen und nicht berechnen läßt? Oder hältst du es für möglich, ein solches Ding kennen zu lernen?

Septimius.

Und kennst du ein Ding außer dieser Welt, daß weder groß noch klein ist?

Theophranor.

Noch immer so rasch, mein Sohn! Bist denn du in oder außer dieser Welt?

Septimius.

Wie? Ich?

Theophranor.

Kannst du dein Bewußtseyn ausmessen und berechnen?

Septimius.

— — O meine Skepsis! —

Theophranor.

Und wenn du dir eine Gottheit denkst, auch ohne an sie zu glauben, denkst du sie dir wie den

Olympischen Jupiter in erhöheter Menschengestalt oder überhaupt als ein körperliches, mathematisch auszumessendes Wessen?

Septimius.

Wir sind in Eleusis, wo unser Volksglaube seine Deutung gewinnt. Und was mir vernünftig-denkbar ist, weißt du besser als ich.

Theophranor.

Also nimmst du selbst zwey Wesen, das eine als wirklich und das andere als vernünftig-denkbar an, auf welche beyde der Begriff von groß und klein nicht paßt?

Septimius.

Mich selbst in meinem Bewußtseyn, und die Gottheit? Wie treffen diese zwey Begriffe so schnell zusammen!

Theophranor.

Das war es, was Orpheus entdecken sollte durch die Auslegung seines Traums. Unser ganzes menschliches Wissen fängt an mit dem, was wir sehen und hören, mit Eindruck, Gefühl und Bildern. So fing auch die Philosophie von Alters her ihre Speculationen mit Erkundigung nach dem Wesen der Welt an. Körperlichkeit ist die Grundvorstellung bey menschlichen Urtheilen über die Welt. Warum sie dies ist, ob das, was durch Sinnen-Organ auf unser Bewußtseyn wirkt, an

sich, seinem innern Wesen nach, körperlich ist, oder ob es uns nur in unsrer menschlichen Lebensform so erscheint, das ließ man, als ob nichts darauf ankäme, dahin gestellt seyn. Man wollte gern wissen, wie groß die Welt sey. Man sah, daß ein Ding in ihr das andere hervor brachte. Wer oder was hat denn alle Dinge, die Welt in ihrer Vollendung, hervor gebracht? Besteht sie durch sich selbst, oder ist sie das Kunstwerk eines überweltlichen Wesens? In allem, was geschieht, ist so viel Uebereinstimmung, Ordnung und Regel. Sollte dies nicht ein Beweis des Daseyns eines Weltbaumeisters seyn, der die Ordnung der Naturkräfte zusammen gefügt hat wie ein Architect die Bestandtheile eines Hauses? Aber warum sollten die Naturkräfte nicht durch sich selbst wirken können, wie sie wirken? denn durch ihr fortwährendes Zusammenspiel mußte doch am Ende eine Art von Gleichgewicht, und mit diesem Gleichgewichte so etwas entstehen, daß wie Regel und Ordnung erscheint. So fragte und antwortete man im Kreise herum. Genau denselben Gang ging die Speculation in ihren Erkundigungen nach dem Wesen und Wirken des menschlichen Selbst. Die Thatsache des Daseyns war zwar jedem gegeben in seinem Bewußtseyn; aber ist menschliches Daseyn etwas anderes als eine geistige Blüthe der Natur, wundersam aufgesproßt aus der Pflanze, die wir unsern Körper nennen? Ich fühle. Ich denke. Aber was ist Gedanke? Was ist Gefühl?

Wenn der Stamm fällt, verwelkt die Blüthe, so viel der Sinn von ihr wahrnimmt. Die Todten kehren nicht wieder. Wie aber? wenn nun mein Ich in meinem Bewußtseyn, mein Geist, das einzige Wesentliche in meiner Menschlichkeit wäre, das aber, was ich meinen Körper nenne, nur eine Umhüllung, unter welcher der Geist sich zu höherem Selbstbestand entwickeln soll? Auch dies läßt sich denken. Und was läßt sich denken, das nicht auch ein Mahl ein Mensch geglaubt hat? Wo die Weisheit weder Grund noch Boden findet, da schwebt die Meinung so lange hin und her, bis sie ermüdet und die Stelle, über der sie sich schwebend zu halten weiß, für Grund und Boden nimmt. So mancherley aber auch der Meinungen über die Ordnung der Welt und das Wesen der Menschlichkeit sind; alle endigen sich mit dem Begriffe der Körperlichkeit oder mit dem Begriffe der Geistigkeit. Und nicht leicht wirst du einen Philosophen finden, der die Welt für ein Spiel der Naturkräfte hält, und doch sein eignes Daseyn als fortdauernd außer der Form der Menschlichkeit zu denken geneigt ist. Und noch weniger ist es der Denkart gemäß, die sich selbst eine wesentliche Geistigkeit zugesteht, am Daseyn eines höchsten Geistes zu verzweifeln.

Septimius.

Und allen diesen Meinungen, mit denen die Weisesten sich so lange begnügt haben, soll ein

Ende gemacht werden durch eine genauere Bestimmung des Begriffs der Körperlichkeit?

Theophranor.

Guter Sohn, wenn es so leicht wäre, Meinungen ein Ende zu machen! Aber nicht eher, bis man den Begriff der Körperlichkeit für eben so wesenlos als nothwendig erkannt hat, kann die Speculation über mein Selbst und den Geist der Natur einen sichern Schritt thun.

Septimius.

Du versprachst dich vermuthlich, Vater. Du wolltest sagen, der Begriff der Körperlichkeit sey wesenlos und zufällig, oder nothwendig und wesentlich.

Theophranor.

Dann hätte ich in beyden Fällen etwas falsches gesagt.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Was seinen Grund in der Art hat, wie uns das, was auf unser Bewußtseyn wirkt, in unserer menschlichen Lebensform erscheint, nicht aber im Wesen dieses unbekannten Etwas; willst du das wesentlich oder wesenlos nennen?

Septimius.

Ich denke, wesenlos.

Theophranor.

Wenn du nun aber bey der vollen Ueberzeugung, daß eine Vorstellung wesenlos ist, doch nicht umhin könntest, so bald du dir etwas deiner ganzen menschlichen Lebensform gemäß vorstellen willst, als in jene Vorstellung zu kleiden, soll sie dann nicht für nothwendig gelten?

Septimius.

Nothwendig? Und doch wesenlos?

Theophranor.

Wir wollen uns bald verstehen. Hast du wohl je versucht, dir das höchste aller Wesen zu vergegenwärtigen vor deiner ganzen Vorstellungskraft?

Septimius.

An dieser Tiefe habe ich oft genug geschwindelt.

Theophranor.

Du dachtest dir also ein Wesen, das du in Gefühl und Einbildung nicht fassen konntest?

Septimius.

Wie ich auch dann thue, wenn ich mir einen mathematischen Punct oder eine mathematische Linie denke, zwey Dinge, wovon das eine weder Breite noch Dicke, und das andere weder Breite, noch Dicke, noch Länge haben soll, und die ich gleichwohl nicht eben für Geister zu halten geneigt bin.

Theophranor.

Eilfertiger Zweifler!

Septimius.

Was habe ich gesagt, Vater? Etwas Ungehöriges? Etwas Uebereiltes?

Theophranor.

Der Vorwurf trifft deine Schule, nicht dich, daß ihr vom geraden Wege seitwärts zu flüchtigen Aehnlichkeiten hinüber springt, so bald man euch auf ein Ziel führen will. Wie hätte dich sonst die Idee der Gottheit an die Vorstellung eines mathematischen Puncts erinnert? Aber du bist mir schon wieder ohne dein Wollen entgegen gekommen. Wenn ein mathematischer Punct kein Geist ist, was ist er denn? Ein Körper?

Septimius.

— Ich kann dir nicht antworten.

Theophranor.

Ist er denn etwas Wesentliches oder etwas Wesenloses?

Septimius.

Ich möchte sagen, keins von beyden.

Theophranor.

Aber die ganze unumstößliche Wissenschaft der Geometrie ruht doch auf den Vorstellungen von Punct, Linie und Begrenzung? Ein Punct ist nothwendig untheilbar, sagen mit Recht die Meßkünstler. Etwas Wesenloses, oder etwas, das du wenigstens für nichts Wesentliches gelten

lassen willst, ist also doch in unsrer Vorstellung nothwendig, wenn wir die einzige Wissenschaft lernen wollen, gegen die der Zweifel nichts vermag. —

Septimus.

Weiter! Weiter, lieber Vater;

Theophranor.

Die Geometrie ist, sollte ich meinen, ein eigentlich evidenter Beweis, daß wir Vorstellungen von etwas haben, das weder Geist noch Körper ist. Und diese Vorstellungen sind uns nothwendig, um den Begriff von einem Körper richtig zu fassen. Deßwegen fängt auch die Wissenschaft, die Körper ausmessen lehrt, mit Puncten, Linien, Flächen ohne Dicke, und solchen wesenlosen, für keinen Sinn erkennbaren Dingen an. Wie? wenn nun an diese seltsamsten aller Vorstellungen die Verbindung dessen, was auf unsre Sinne wirkt, mit unserm Bewußtseyn durch unsre menschliche Vorstellungsart gebunden wäre? Ich will dir sogleich eine entscheidende Frage vorlegen. Der Begriff von einer Gottheit reicht eben so weit über die Grenzen der Phantasie hinaus als über die Grenzen der Sinne. Nicht wahr?

Septimus.

Wer kann daran zweifeln?

Theophranor.

Der Begriff von einer mathematischen Figur, reicht auch der über die Grenzen der Sinne hinaus?

Septimius.

Das nicht; aber er fällt doch auch nicht i[n] die Sinne. Wenn ich eine geometrische Figu[r] zeichne und nach dieser Zeichnung demonstrire, s[o] demonstrire ich nicht die Zeichnung. Diese kan[n] unrichtig und mangelhaft seyn. Die Figur ist un[-] veränderlich, vollkommen und in allen ihren Ei[-] genschaften durch sich selbst bestimmt. Die Zeich[-] nung ist nur eine Stütze für die Einbildungskraft nicht eine Richtschnur.

Theophranor.

Trefflich und wahr. Für die Einbildungs[-] kraft ist also doch die geometrische Figur faßlich?

Septimius.

Wie könnte ich sie sonst ausmessen, berechne[n] und umgestalten oder verwandeln?

Theophranor.

Dein Verstand behandelt also, wenn du ma[-] thematisch denkst, das Wesenlose, als ob es etwa[s] Wesentliches und Wirkliches wäre. Denn ein Nichts läßt sich doch wohl nicht ausmessen, be[-] rechnen und umgestalten?

Septimius.

So wenig Nichts jemahls Etwas werden kann.

Theophranor.

Was ist denn aber deine geometrische Figur, die du doch offenbar wie ein Etwas behandelst?

Wir sind darüber eins geworden, daß sie weder Geist noch Körper ist. Jezt muß ich bis ans Ende fragen. Ist sie Nichts oder ist sie Etwas?

Septimius.

Nichts Wesentliches, aber Etwas in meiner Vorstellung.

Theophranor.

Also vielleicht ein erträumtes Etwas, eine Erfindung der spielenden Phantasie, ein Ding aus dem Geschlechte der Sphinxe und geflügelten Pferde?

Septimius.

Du willst meiner Unwissenheit spotten.

Theophranor.

Meinst du, Lieber? Nein, ich wollte nur auch darüber eins mit dir werden, daß ein Etwas in unsrer Vorstellung, das unveränderlich, in sich selbst bestimmt, und, so bald ich mir es vorstelle, in allen seinen Theilen, Verhältnissen und Eigenschaften nothwendig ist, unmöglich eine Erfindung der Phantasie seyn kann, die alles Zufällige willkührlich gestaltet. Wenn wir also die zweydeutigen Begriffe von Nichts und Etwas einmahl fahren lassen und uns nur deutlich machen wollen, was denn eine geometrische Figur im Verhältnisse zu unsern übrigen Vorstellungen ist; wie würdest du deine Erklärung, oder Beschreibung, oder Definition anfangen?

Septimius.

Gieb mir die deine! Wir werden uns schneller verstehen.

Theophranor.

Denkst du dir unter einer reinen geometrischen Figur, sie sey von welcher Art sie wolle, etwas anderes als eine Begrenzung des leeren Raums in unsrer Vorstellung?

Septimius.

Ganz und gar dies. Aber jezt dürfte ich wohl einmahl fragen. Was ist denn der leere Raum in unsrer Vorstellung? Ist er mehr als ein Nichts?

Theophranor.

Du hast dir selbst im voraus geantwortet. Was von der geometrischen Figur als einer Begrenzung des leeren Raumes gilt, das gilt von dem Raume überhaupt. Aber nicht Alles, was in der unbegrenzten Vorstellung des Raumes enthalten ist, läßt sich anwenden auf den begrenzten Theil desselben, den wir eine Figur nennen. Die Berichtigung des Begriffes vom Raume, einer so wüsten und Wesenlosen Vorstellung, der man nicht zutrauen sollte, daß sie das zweyte Zeichen der Wahrheit ist, muß uns über den steilsten der Hügel helfen, die wir zu übersteigen haben, ehe wir die Grenzscheidung der Einsicht und des Glaubens entdecken. Verstehen wir einmahl zur Genüge, was

der Raum ist, in welchem wir Alles, was unser Sinn fassen kann, als vorhanden denken; so haben wir wenig oder keine Mühe, uns zu verständigen über den verwandten Begriff der Zeit, in welcher wir Alles, was geschieht, als geschehend denken.

Septimius.

Und was gewinnen wir dadurch zur Antwort auf die Fragen, um deren willen ich deine Belehrung suchte?

Theophranor.

Wenn du in Gedanken den Begriff einer Gottheit vollenden willst, denkst du sie dir nicht als überall vorhanden, unbeschränkt durch irgend einen Raum, unentstanden und ewig? Und wenn du dein eignes Selbst als ein geistiges Wesen denken willst, giebst du ihm in deiner Vorstellung Figur und Umriß?

Septimius.

Dahin also führt der Weg durch die Wüste! Jezt folge ich dir mit der ganzen Kraft meiner Aufmerksamkeit auf jedem Schritte.

Theophranor.

Erinnerst du dich genau des ersten Zeichens der Wahrheit?

Septimius.

Es war der Beweis des Daseyns von Etwas außer mir durch das Bewußtseyn meines Selbst.

Theophranor.

Ob dieses möglich ist, das würde es denn seyn was uns das dritte Zeichen der Wahrheit lehre müßte. Der Sinn als Sinn empfängt nur Ei drücke. Eindrücke sind der Inhalt unsrer Erfa rung, das Menschlich-wirkliche von dem was wir als vorhanden annehmen. Da ist etwas sagt mein Bewußtseyn, so bald einer meiner Si ne berührt wird. Was ist denn das? fragt de Verstand. und darauf antwortet der Sinn: Das was ich fühle. Die Wirklichkeit, die wir wahr nehmen und durch Erfahrung kennen, dieses Ech des Unbekannten außer uns, ist Wirklichkeit de Gefühls. Mein Gefühl beurtheile ich, *wenn* ich glaube erfahrungsmäßig ein Ding zu beur theilen.

Septimius.

Aber wo bleibt denn da das Verhältniß, das ich, nach deiner Lehre, statt des Wesentlichen erkenne? Willst du das Gefühl der Sinne ein Verhältniß nennen?

Theophranor.

So fragt nur der, wer mich verstanden hat. Unsre Gedanken sind einander bis zum Berühren nahe, mein Sohn. Wie kann ich mir, wenn ich meine Sinne um Rath frage, das Verhältniß eines Dinges zu meiner Erkenntnißkraft denken? Weißt du mehr davon zu sagen, als: Ein Mahl, in

so fern dieses Verhältniß bestimmt wird durch das Wesen des unbekannten Etwas, das auf mich wirkt; und zweytens, in so fern es bestimmt wird durch meine menschliche Empfänglichkeit, wodurch ich fähig bin, etwas außer mir zu vernehmen?

Septimius.

Ich selbst; das, was ich erkenne; und die Art, wie ich es erkenne: — das ist freylich der Inbegriff alles Wissens.

Theophranor.

Dies als unbezweifelt voraus gesezt; hoffst du durch den Sinn das Verhältniß eines Dinges zu dir zu erkennen, in so fern es durch das Wesen des unbekannten Etwas bestimmt wird, das auf dich wirkt?

Septimius.

Wie wäre dies möglich? Da müßte ich, was undenkbar ist, aus meinem Selbst und meiner Empfänglichkeit heraus in das Wesen des unbekannten Etwas übergehen. Ich weiß ja von nichts als von Eindrücken. Mein Gefühl ist meine Welt.

Theophranor.

Also bleibt uns statt des Verhältnisses der Dinge zu uns, in so fern es durch das innere und unbekannte Wesen derselben bestimmt wird, nichts zu erkennen übrig, als das Ende dieses Verhältnisses, d. h., der Eindruck, das Gefühl. Aber die zweyte Bestimmung des Eindrucks, die von

meiner Empfänglichkeit abhängt, was sollen wir von der denken? Sollte sie nicht etwas von dem Eindrucke selbst Verschiedenes seyn?

Septimius.

Wenn sie es wäre, so kommt es noch darauf an, ob wir so etwas unterscheiden können.

Theophranor.

Unterscheidet der Verstand nicht sogar sich selbst von Allem, was wir verstehen?

Septimius.

Woher hätten wir sonst den Begriff Verstand?

Theophranor.

Sollte er nicht eben so unsre ganze menschliche Vorstellungsart unterscheiden können von Allem, was wir uns vorstellen?

Septimius.

Undenkbar ist es nicht.

Theophranor.

Wie? wenn nun die Vorstellungen von Raum und Zeit, deren wir nicht überhoben seyn können, so bald wir einen Gegenstand vor unsrer Fassungskraft vergegenwärtigen wollen, nichts anderes wären als das selbsteigene Werk unsrer Fassungskraft, entsprungen aus dem Verhältnisse unsrer Empfänglichkeit zu dem, was wir als Bild und Eindruck empfangen?

Septimius.

Wie? Raum und Zeit wären —

Theophranor.

Wesentlich und an sich Nichts, für unsre Menschenvernunft aber in Bezug auf unsre Sinne zwey Vorstellungen, die wir als Etwas zu denken nicht umhin können, weil sie, wenn der Ausdruck gelten soll, die Form sind, in welcher unser Bewußtseyn das Bild von Etwas durch die Sinne empfängt. So bald ein Eindruck die Vorstellung von einem Dinge in uns erregt, denken wir dieses Ding unvermeidlich als einen Körper, d. h., als ein Etwas, das begrenzt ist durch den Raum, in dem es seine Stelle einnimmt. Versuchen wir aber, nachdem wir einmahl durch Sinnengefühl die Vorstellungen von einem Etwas im Raume, d. h., von wirklichen Körpern, gewonnen haben, uns dieser Vorstellungen zu entschlagen und alles Sinnlich-wirkliche wegzudenken; so bleibt der Raum, als ein Behälter der ganzen Sinnenwelt, leer und wesenlos und doch so vor unserm Bewußtseyn stehen, als wäre er Etwas.

Septimius.

Und die Zeit?

Theophranor.

Ist eine ähnliche, nur noch feinere und unsrer menschlichen Fassungskraft noch inniger angehörige Vorstellung. Des Raums kann ich nicht

entbehren, so bald ich mir in der Sinnenwelt ei Etwas vorstellen will. In ihm liegt Alles, wa Ausdehnung und Gestalt hat. Was ich mir abe in meinem Gefühle nicht als ausgedehnt und g staltet denken kann, meine Freude, meine Schmerz und Alles, was in meinen Vorstellu gen geistig, d. h., mir selbst angehörig, also kei Bild im Raume ist, dessen bin ich mir doch nich anders bewußt als in der Zeit. Freude folg auf Leid, Leid auf Freude, Gefühl auf Gedan ken, Gedanke auf Gefühl, und wie die Welle eines Stroms einander treiben, so treibt ein Vorstellung die andere vor meinem Bewußtseyn Und wenn ich im Gedächtnisse noch so viel Bilde und Begriffe aufsammle; um mir ihrer bewußt zu werden, muß ich sie hervor rufen eins nach dem andern. Oder bist du dir einer Vorstellung be wußt, die Alles in Allem, was du kennst, vor dei ner ganzen Fassungskraft, nicht im allgemeinen Begriffe, vergegenwärtigte?

Septimius.

Das nicht. Aber ich kann mir doch Vieles zugleich vorstellen.

Theophranor.

So wie du einen Feuerkreis in der Luft siehst, wenn du eine glühende Kohle schnell im Kreise herum bewegst. Versuch' es, wenn du Vieles zugleich dir vorzustellen glaubst, dir das Bild oder das Gefühl davon zu verdeutlichen! Wie fängst du es an?

Septimius.

Freylich durch Zerlegung des Einen Bildes in mehrere Bilder, des Einen Gefühls in mehrere Gefühle.

Theophranor.

Und wenn du dir die Vorstellung der Zeit verdeutlichen willst, zerlegst du sie nicht eben so in Stunden, Augenblicke und Zeittheilchen?

Septimius.

Nicht anders.

Theophranor.

Ein Unterschied aber findet sich doch bey der Verdeutlichung des Zeitlichen und der Zeit selbst. Wenn du ein Bild in seine Theile zerlegst, so schwindet vor deinem Bewußtseyn die Vorstellung des Ganzen um so weiter weg je deutlicher dir in einem Augenblicke die Vorstellung des Theiles wird. Aber wenn du die Zeit in Stunden, Minuten und so weiter hinab eintheilst, verschwindet dabey die Vorstellung der allesumfassenden Zeit selbst?

Septimius.

Unmöglich. Die kann mir nie verschwinden, oder ich müßte überhaupt aufhören, Vorstellungen zu haben. Denn jede Vorstellung folgt ja auf eine vorher gehende.

Theophranor.

Du denkst dir also die Zeit, in so fern die Vorstellung davon nie vor deinem Bewußtseyn verschwindet, als etwas Bleibendes, und doch, in so fern jeder Augenblick seinen Vorgänger verschlingt und mit dem unaufhaltbaren Laufe aller Dinge die Zeit selbst abläuft und unaufhörlich aus Gegenwart zur Vergangenheit wird, als etwas Hinfließendes und Verschwindendes. Wie vereinigst du diese widersprechenden Vorstellungsarten?

Septimius.

Ich schwindle zurück vor beyden. Aber widersprechen sie einander wirklich?

Theophranor.

Wirklich? Ist denn die Zeit etwas Wirkliches? Und kann da ein Widerspruch Statt finden, wo eine Vorstellung aus der Möglichkeit, Vorstellungen zu haben, entspringt?

Septimius.

Aber hast du denn schon bewiesen, Vater, daß die Zeit eine solche Vorstellung ist? Und wie willst du, wenn du auch dies solltest beweisen können, den Begriff der bleibenden Vergänglichkeit retten?

Theophranor.

Der rettet sich selbst. Um aber zu sehen, wie, muß man sich freylich überzeugt haben, daß Raum und Zeit das sind, wofür ich sie ausgab.

Mir den Beweis zu erleichtern, traf ich von weiten die Einleitung. — Wir wollen anfangen mit dem Raume. Was war es, das Orpheus im Traume erfuhr, als er sich des Daseyns von Etwas außer ihm bewußt blieb, nirgends aber Gestalt und Körper entdeckte?

Septimius.

Was er erfuhr? Ich ahnde es; aber —

Theophranor.

Du trauest deiner Ahndung nicht? Hältst du es für nothwendig, daß jede mögliche Vorstellungsart die Verknüpfung zwischen Sinn und Körperlichkeit so mit sich bringen müsse wie unsre menschliche Vorstellungsart?

Septimius.

Nothwendig mag es freylich nicht seyn. Aber —

Theophranor.

Nun? Aber —

Septimius.

Aber ich fasse noch weniger, was die Welt, die mir durch meine Sinne bekannt wird, irgend seyn soll, wenn sie keine Körperwelt ist. Sonne, Mond und Sterne, diese Erde mit ihren Pflanzen und Steinen und Allem, was ich auf ihr sehen und greifen kann, alle diese Dinge wären vielleicht keine Körper? Was sind sie denn? Geister? Also Geister, die, wie die Planeten, ihre regelmäßigen

Bahnen um einen Mittelpunct beschreiben! Geister, die, wie die Pflanzen, wachsen, blühen und Samen tragen! Geister, die sich schmelzen lassen, wie die Metalle! Denn von wesenlosen Vorstellungen, wie mathematische Figuren sind, ist jezt die Rede nicht. Das Wesentliche der Dinge, das innere Etwas der Natur, muß es nicht Körper oder Geist seyn?

Theophranor.

Ich weiß nicht.

Septimius.

Bin ich wieder voreilig gewesen?

Theophranor.

Du bist nicht der Erste, der mit den Sinnen philosophiren wollte, wenn seine Vernunft nicht fertig genug mit der gehörigen Antwort war. Was ein Körper als Körper ist, das war es, was wir jezt zu bestimmen versuchen wollten. Was die für uns nicht anders als körperlich erkennbare Natur in ihrer Innerlichkeit ist, bleibt uns nothwendig verborgen. Darüber waren wir einverstanden. Woher denn nun deine skeptischen Fragen? Du stellst dem Begriffe der Körperlichkeit den Begriff der Geistigkeit ohne Vorrede so entgegen, als höbe einer den andern nothwendig auf und als läge zwischen beyden kein Drittes. Hast du in den wenigen Wahrheits-Elementen, über die wir uns verglichen haben, Berechtigung

zu

zu solch einem Gegensaze gefunden? Weißt du, was ein Geist ist?

Septimius.

Beschäme mich nicht weiter!

Theophranor.

Wenn wir also nicht wissen und möglicher Weise nie erfahren können, was das Wesen und der Urstoff der Natur sind, können wir denn daraus, daß uns die ganze Natur körperlich erscheint, den Schluß ziehen, ihr Wesen und Urstoff seyen eine Summe von Körpern?

Septimius.

Freylich nicht.

Theophranor.

Also bleibt uns die Vorstellung offen, daß die Welt für anders erkennende Wesen innerlich dieselbe Welt und doch in ihrer Erkennbarkeit keine Körperwelt seyn kann. Was würde sie denn für uns seyn, wenn wir die Vorstellung des Raums nicht hätten? Kannst du dir einen Körper denken, der keine Stelle im Raume einnähme?

Septimius.

Unmöglich.

Theophranor.

Und wenn du in der Zertheilung des zusammen Gesezten so weit fortfährst, bis der ermatteten Phantasie die Flügel sinken und der Ver-

stand Halt macht, damit vor der menschlichen Fassungskraft doch Etwas übrig bleibe; wenn du dir, wie Democrit und Epicur, eine Atomen-Welt vorstellen willst: nimmt nicht auch der Atom eine Stelle im Raume ein?

Septimius.

Was ist, muß irgend wo seyn.

Theophranor.

Meinst du? Wie? wenn nun dieser unwidersprechlich scheinende Grundsaz nur im Bezuge auf unsre Sinnenwelt wahr wäre, und richtig ausgedruckt, so lauten müßte: „Was körperlich ist, d. h., was ich mir vor meiner ganzen Fassungskraft vergegenwärtigen will, muß irgend wo seyn?“

Septimius.

Vater, mir fängt an bange zu werden bey deinen Abtrennungen des Wesentlichen von dem Wesenlosen. Denn was nicht irgend wo ist, das ist nirgends. Und was nirgends ist, ist das Etwas? Hängt der Begriff vom irgend wo am Begriffe der Körperlichkeit; wo sind denn die geistigen Wesen, die ich doch als möglich denken soll? Wo ist die Gottheit, an die du glaubst?

Theophranor.

Ueberall oder nirgends, wie du willst.

Septimius.

Wie ich will?

Theophranor.

Die Vernunft steht freylich verlassen da, wenn sie den Begriff des Raums übersteigt. Da ist der Punct, wo wir nichts mehr fassen und begreifen und uns doch so fühlen, als ob wir wenigstens Etwas fassen und begreifen müßten. Denke ein Mahl aus allen den Fragen, die du jezt gethan hast, die Begriffe von irgend wo und nirgends heraus! Sind es dann noch Fragen?

Septimius.

Ich habe also nicht vernünftig gefragt?

Theophranor.

Sehr vernünftig. Aber ich kann dir kein vernünftiges Ja oder Nein antworten, weil ich ein Mensch bin wie du. Solcher vernünftigen Fragen, für die kein vernünftiges Ja oder Nein möglich ist, giebt es mehr als Eine. Sie kennen zu lernen, und zu begreifen, warum sie unbeantwortlich sind, ist eins von den großen Zielen, zu denen die Abtrennung des Wesentlichen von dem Wesenlosen nns führen wird. Fragst du mich: Wo ist die Gottheit? so schließest du die Begriffe von Raum und Gottheit zusammen, wie es die Dürftigkeit der menschlichen Fassungskraft gestattet. Will ich dir eben so dürftig und menschlich antworten, so sage ich: Die Gottheit ist überall. Du wirst glauben, mich verstanden zu haben, und doch bedeckt meine Antwort nur einen Widerspruch; denn das Daseyn eines Wesens, das über-

all ist, hebt das Daseyn jedes andern Wesens auf. Warum? Weil es eine Grundbestimmung des Raums ist, daß Zweyerley nicht an Einer Stelle, folglich wenn Ein Wesen überall ist, überhaupt nur Ein Wesen seyn kann. Sind aber Raum und Körperlichkeit angehörige Begriffe meiner menschlichen Sinnesart, die gar nichts mehr bedeuten, wenn von übersinnlichen Wesen die Rede ist, so kann ich eben so vernünftig antworten: Die Gottheit ist nirgends; das heißt, die Begriffe von Gottheit und Raum sind unverträglich. Wo ist die Gottheit? würde denn etwa so viel heißen als: Ist ein Geist rund oder eckig? —

Septimius.

Mir geht eine neue Sonne auf.

Theophranor.

So muß ich sorgen, daß sie nicht wieder untergehe. Um also die wüste Vorstellung des Raums so zu bezeichnen, daß der Verstand in ihrer Wesenlosigkeit sich nie wieder verirre; sage mir zuerst, ist sie ein bloßer Begriff, oder ist sie mehr?

Septimius.

Ein Begriff? Das ist sie freylich. Aber ein bloßer Begriff? Was soll dies seyn? Hat nicht jeder Begriff in etwas seinen Grund?

Theophranor.

Das wird das dritte Zeichen der Wahrheit lehren. Jeder Erfahrungsbegriff hat ge-

wiß in etwas seinen Grund. Gesichtsbegriffe, Gehörsbegriffe und alle Gefühlsbegriffe, sie mögen Nahmen haben wie sie wollen, stüzen sich auf das, was wir sahen, hörten und auf irgend eine Art fühlten. Sollte der Begriff vom Raume auch so ein Erfahrungs- und Gefühlsbegriff seyn?

Septimius.

Und warum nicht?

Theophranor.

Wenn du dem Ursprunge deiner Begriffe von Ton, Farbe, Geruch u. s. w. nachgehst; denkst du nicht in diesen Begriffen gewisse allgemeine Eigenschaften von dem, was deine Sinne wirklich berührte?

Septimius.

Nichts anderes.

Theophranor.

Und wenn du im Besitze allgemeiner Begriffe von einer Leyer, einer Rose und ähnlicher Dinge oder Sachen bist, denen du die Eigenschaften von Ton und Farbe beylegst; hast du nicht diese Sachbegriffe eben so wie jene Eigenschaftsbegriffe aus Gefühlen, Eindrücken und Berührungen entwickelt?

Septimius.

Woher sollte ich sie sonst haben?

Theophranor.

Alle Erfahrungsbegriffe, deren ich mir bewußt bin, bezeichnen entweder ein wirkliches Ding oder die wirkliche Eigenschaft eines Dinges. Bist du dir anderer bewußt?

Septimius.

In diesem Augenblicke nicht. Aber könnte es nicht seyn, daß mir nachher andere einfielen?

Theophranor.

So lange dein Verstand bleibt, was er ist, wirst du keine höhern Classenbegriffe finden als die von einem Dinge und einer Eigenschaft. Denn um zu denken, mußt du immer damit anfangen, etwas zu denken; und soll dieses Etwas kein todter Begriff bleiben, so mußt du es beurtheilen, d. h, es so oder anders denken. Was man im Wörterbuche der Erfahrung zuweilen auch Verhältniß nennt, und was nie so genannt werden sollte, ist einerley mit dem, was in der üblichen und richtigern Sprache Eigenschaft heißt. So sagt man: „Der Mensch verhält sich so und so zum Thiere; Griechenland verhält sich so und so zum Reiche der Römer.“ Damit will man nichts ausdrucken als die Eigenschaften, wodurch der Mensch und das Thier, Griechenland und das Reich der Römer einander ähnlich oder von einander verschieden sind. Oder denkst du dir etwas anderes dabey?

Septimius.

Du hast bewiesen, daß ich mir nichts anderes dabey denken kann. Aber warum soll denn das Wort Verhältniß in diesem Sinne nicht gelten?

Theophranor.

Das wird sich gelegentlich zeigen. Wenn wir den Raum im Verhältnisse zur Erfahrung denken, so hat das Wort Verhältniß seinen rechten Sinn. Was bedeutete denn nun der Begriff des Raums, wenn er ein Erfahrungsbegriff wäre? Eine Eigenschaft oder ein Ding?

Septimius.

Eine Eigenschaft? Das paßt nicht.

Theophranor.

Nicht wahr? Denn den Raum stelle ich mir vor als etwas, das alle fühlbare Dinge in sich schließt, als die lezte Einfassung, den Rahmen zu allen Bildern der Welt. Eine Eigenschaft, die alle Dinge in sich schließt! Was heißt das gesagt?

Septimius.

Nichts.

Theophranor.

Den Raum stelle ich mir nothwendig als etwas Unendliches und Unbegrenztes vor. Wollte ich als möglich annehmen, er hörte irgend wo auf so frage sich: Was hebt denn da an, wo der Raum auf-

hört? Da müßt' ich mir einen neuen Raum vor stellen; und mit diesem würde es mir eben so ge hen wie mit dem alten. Etwas Leereres als da Leere faßt keine Vorstellungskraft. Was bedeute denn aber eine unendliche und unbegrenzte Eigen schaft endlicher und begrenzter Dinge, wie wir si durch Eindruck und Gefühl kennen lernen?

Septimius.

Nichts.

Theophranor.

Fassest du überhaupt, wie wir die Vorstel lung des Unendlichen gewinnen können durch das Anschauen des Endlichen und Begrenzten?

Septimius.

Vielleicht dadurch, daß ich mir verstandesmäßig von Allem, was ich denke, das Gegentheil denken, und so durch den Begriff der Grenze den Begriff des Unbegrenzten, durch den Begriff der Zeit den Begriff der Ewigkeit gewinnen kann.

Theophranor.

Meinst du? Da folgte denn doch, daß unsre Vorstellungen von Raum und Zeit nichts mehr als Begriffe wären? Denn daß sie keine sichtbaren und greiflichen Dinge sind, wie die Blumen, von deren Gestalt, Farbe und Duft, so wie ich sie sehe und fühle, ich die allgemeinen Begriffe von Gestalt, Farbe und Duft, so wie ich sie den-

ke, gewinnen kann, darüber giebt es doch meines Wissens keinen Streit. Wenn also der Raum kein wirkliches Ding in der Erfahrung ist, und ich dennoch meine Vorstellung vom Raume verstandesmäßig aus dem Eindrucke des Wirklichen abgezogen haben soll, so muß diese Vorstellung nichts weiter als ein Begriff seyn. Denn durch den Verstand gewinne ich nur Begriffe.

Septimius.

Und dann, willst du sagen, müßte Alles, was vom Raume wahr ist, auch von einem blossen Begriffe wahr seyn können?

Theophranor.

Nach dem ersten Grundgeseze des Menschenverstandes. Was ist aber ein Begriff? Eine einfache Verstandesvorstellung, die etwas Körperliches bedeuten kann, aber nichts Körperliches ist. Begriffe kann ich summiren, vergleichen und ordnen; aber einen Begriff wie einen Körper behandeln, ihn eintheilen, Figuren in ihm beschreiben, kannst du auch das?

Septimius.

Den Raum theile ich freylich ein, und beschreibe in ihm alle Figuren der Geometrie.

Theophranor.

Also ist er in deiner Vorstellung mehr als Begriff. Wie dein Sinn jedem Erfahrungsbe-

griffe einen Eindruck der Wirklichkeit unterlegt, so stützt der Begriff vom Raume sich auf eine Vorstellung, die, — was meinst du, daß sie möglicher Weise seyn kann?

Septimius.

Ich meine, nichts. Ich erwarte deinen Aufschluß.

Theophranor.

Erinnerst du dich nicht mehr, daß ich ihn dir im voraus gegeben habe? Da Wahrheit nicht Eigenschaft eines Dinges an sich, sondern das Verhältniß aller Dinge zu unsrer Fassungs- und Vorstellungskraft ist, so läßt sich, sagte ich dir, dieses Verhältniß nur auf zwiefache Art denken: Ein Mahl, in so fern es bestimmt wird durch den unbekannten Grundstoff desjenigen, das für uns ein Ding wird; zweytens, in so fern der Eindruck, den wir empfangen, bestimmt wird durch die Art, wie wir ihn empfangen, das heißt, durch unsre Fassungskraft selbst. Vom Wesen der Dinge an sich können wir möglicher Weise nie etwas erfahren, folglich auch nie etwas Nothwendiges in ihrer Einwirkung erkennen. Was auch immer für ein Bild mir sichtbar, was immer für ein Etwas mir fühlbar werden mag: ich kann denken, es wäre anders, als es mir erscheint und fühlbar wird. Aber die Bestimmungen des Eindrucks durch meine eigne Fassungs- und Vorstellungskraft werde ich mir als nothwendig denken müssen,

weil ich die Kraft, durch die ich den Eindruck fasse, nicht wegdenken kann, ohne die Möglichkeit des Eindrucks selbst für mich wegzudenken. Denn von einer andern Fassungskraft als der meinigen habe ich keinen Begriff. Du hast mich verstanden?

Septimius.

Vollkommen.

Theophranor.

Von welcher Art müssen also die Vorstellungen seyn, die ich für nothwendig annehmen muß?

Septimius.

Gewiß nicht von der Erfahrungsart. Denn jeder Eindruck ist zufällig. Ich kann ihn mir ganz wegdenken, oder ihn anders denken, oder an seiner Stelle einen andern.

Theophranor.

Kannst du auch mit deinen geometrischen Vorstellungen so verfahren? Kannst du dir einen Punct, eine Linie und irgend eine Figur mit andern als denjenigen Bestimmungen denken, die dir mit der bloßen Vorstellung dieser wesenlosen Dinge gegeben sind? Kannst du dir irgend ein Dreyeck als möglich denken, es sey gezogen wie es wolle, dessen drey Winkel nicht gleich wären zwey rechten Winkeln?

Septimius.

Daher also die Untrüglichkeit der Meßkunst!

Theophranor.

Woher?

Septimius.

Was geometrische Wahrheit heißt, ist da wundersame selbsteigne Werk meiner Fassungskraft. Es anders denken als ich es denke, würde heißen meine Fassungskraft selbst wegdenken, das heißt überhaupt aufhören zu denken.

Theophranor.

Du bist auf dem Wege, mein Sohn. Aber hüthe dich, daß du nicht Begriffe verwechselst, die eben durch die Möglichkeit unsrer Vorstellungsart geschieden sind. Aufhören geometrisch zu denken, heißt noch nicht, überhaupt aufhören zu denken. Alle Bestimmungen, die der Abdruck der Welt in unsrer Vorstellung durch unsre Vorstellungskraft erhält, dürfen freylich einander nicht widersprechen. Thäten sie dies, so würden wir von einer Seite für möglich annehmen, was von der andern Seite als unmöglich erschiene. Dann würde die Zusammenstimmung aller unsrer Vorstellungen im Bewußtseyn wegfallen. Ein regelloses Gedanken- und Empfindungs-Chaos könnte uns übrig bleiben, von Wahrheit und Irrthum aber nie unter Menschen die Rede seyn. Was thun wir aber, so wie wir wirklich fühlen und denken, wenn wir zwischen Gefühl und Gedanke einen Widerspruch zu finden meinen? Wir sezen als nothwendig vor-

aus, daß dieser Widerspruch nur vermeintlich sey und sich heben lassen müsse, und thun, was an uns ist, um ihn zu heben. Siehe den Mond an, wenn er aufgeht, und wenn er hoch am Himmel steht! Das Auge scheint dir zu sagen: „Ich sehe ihn größer beym Aufgange.“ Und wenn du mit demselben Auge durch Beyhülfe eines Werkzeuges den Winkel missest, unter dem du den Mond erblickst, so findest du ihn gleich groß, er mag hoch stehen oder niedrig. Da scheint nicht nur das Gefühl dem Gedanken, sondern der reinste und schönste unsrer Sinne sich selbst zu widersprechen. Duldet der Verstand den Gedanken eines solchen Widerspruchs? Unter keiner Bedingung. Er nimmt lieber die Schuld des Irrthums auf seine eigne Rechnung, und erkennt für einen Fehlschluß was er dem Auge nicht abläugnen kann. So erheblich für unser ganzes Fühlen und Denken ist die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungskraft mit sich selbst. Aber daraus, daß das Vernünftige sich nicht widersprechen darf, folgt nicht, daß jede Vorstellung unsrer ganzen Vorstellungskraft genügen müsse. Was der Sinn faßt, muß dem Verstande recht seyn. Aber der Verstand kann Begriffe entwerfen, die kein Sinn begünstigt. Und so wäre wohl gar möglich, daß im Innersten unsers Bewußtseyns Etwas, das aber freylich nicht so wie die Dinge dieser Welt Etwas heißen kann, dem Verstande eben so unbegreiflich als dem Sinne unfaßlich, und dennoch so wahr wäre als wir selbst sind.

Septimius.

Wieder eine Abscheidung, von der ich noch nichts hörte in meinen Schulen.

Theophranor.

Hast du eine Erinnerung dagegen?

Septimius.

Keine, die mir jetzt einfiele. Aber wohin wird sie uns führen in Bezug auf die Vorstellung des Raums?

Theophranor.

Vorläufig zu einer richtigern Beurtheilung des Begriffs der Nothwendigkeit, den ich von der Vorstellung des Raums nicht abtrennen kann. So bald ich mir Etwas denke und die Vorstellung davon vor meiner ganzen Fassungskraft vergegenwärtigen will, muß ich es mir nothwendig vorstellen als irgendwo vorhanden. Was aber irgend wo ist, nimmt das nicht eine Stelle ein? Und eine Stelle, was ist sie anders als ein Theil des Raums, der Alles in sich begreift, was ich mir denke als irgend wo vorhanden?

Septimius.

Ich kann dir nicht widersprechen, Vater. Aber was hab' ich denn für einen Grund, anzunehmen, daß diese Denkart an meine menschliche Fassungskraft gebunden sey? Wenn ich mir ein Wesen nicht sinnlich vergegenwärtigen, wenn ich nichts weiter als es mir denken will, muß ich

dann nicht eben so nothwendig annehmen, es sey irgendwo, als wenn ich es mit Sinn und Einbildung fassen will?

Theophranor.

Ohne Bedenken, so lange du dich noch nicht überzeugt hast, daß der Begriff des innern Seyns, der mehr als das Aeußere der Körperwelt bedeutet, nicht nothwendig verbunden ist mit der Vorstellung des Raums. Aber fragte ich dich nicht schon ein Mahl, ob du dein eignes inneres Seyn, dein Bewußtseyn, ausmessen könntest?

Septimius.

Jezt seh' ich wieder Licht.

Theophranor.

Was du nicht ausmessen kannst, hat weder Umfang noch Ausdehnung. Was weder Umfang noch Ausdehnung hat, ist kein Körper. Was kein Körper ist, nimmt keine Stelle ein. Denn eine Stelle ist nichts anderes als der nothwendige Umriß des Körperlichen in meiner Vorstellung. Was aber keine Stelle einnimmt, ist das im Raume?

Septimius.

Eine Stelle ist ein Theil des Raums.

Theophranor.

Und der Begriff von irgendwo, bedeutet er etwas anderes als eine Stelle im Raume?

Septimius.

Er kann nichts anderes bedeuten.

Theophranor.

Was folgt daraus? Daß du entweder den Begriff der Körperlichkeit für unerlaßlich annehmen, das heißt, dir dich selbst in deinem Bewußtseyn in geometrischer Form als rund oder eckig vorstellen, oder, wenn dir dieses dein Bewußtseyn selbst unwidersprechlich verbiethet, den Begriff des Raums und des irgendwo nicht als unabtrennlich an den Begriff des innern Seyns gebunden denken mußt.

Septimius.

Ich weiß nicht, ob ich mich je in diese geläuterte Denkart finden werde. Mein Selbst, mein Bewußtseyn, ist es nicht irgendwo? ist es nicht eingefaßt in meinen Körper?

Theophranor.

Was ist denn dein Körper?

Septimius.

Ein Körper; was für einer, thut nichts zur Sache.

Theophranor.

Weißt du gewiß, daß dein Selbst, dein Bewußtseyn unabtrennlich an diesen Körper gebunden ist?

Sep-

Septimius.

Es ist verbunden mit ihm, so lange ich mich meines Daseyns zu besinnen weiß. Was soll mich bewegen, anzunehmen, daß es auch ohne ihn bleiben und bestehen könne?

Theophranor.

Was dich bewegt, dich selbst für mehr als Körper zu halten. Von Gründen des Glaubens ist die Rede noch nicht; nur vom Gedanken der Möglichkeit. Als Körper erscheint mir Alles, was meine Sinne als Etwas berührt, Alles, was sich als vorhanden außer mir meiner ganzen Fassungskraft anpaßt. Was in mir, meinem Ich und Selbst ist, erscheint mir nicht; es ist unvorstellbar und muß es seyn, weil ich nur kraft meiner selbst mir Etwas vorstellen, meines Selbst aber mich nie entäußern kann. Dieses Unvorstellbare nenne ich Geist, Etwas, wovon ich, wenn auch nichts weiter, doch so viel behaupten kann, daß es nicht Körper ist, so gewiß es überhaupt ist, d. h., so gewiß ich bin. Denn Ich und Es ist hier einerley. Dieses Unbegreifliche und Unvorstellbare, dem mein Verstand nur aus Dürftigkeit den Begriff des Etwas anpaßt und es dadurch mit dem, was mir als Körper erscheint, in eine Classe ordnet, dieses mein Selbst und Ich hat Vorstellungen, ist aber keine Vorstellung. Mit Allem, was es sich vorstellt, ist es verbunden. So ist es verbunden mit der Welt als einer

Körperwelt. So ist es verbunden mit eine[m] Theile der Welt, der sich meinen Gefühlswerkzeu gen zugesellt, und durch sie, durch ein unauflös liches Geheimniß der Natur, den Einfluß meine[r] Lebenskraft empfangen hat und mein Körpe[r] heißt. Was Lebenskraft ist, weiß ich so weni[g] als was Bewußtseyn ist. Denke ich aber von de[m] Organen-Baue, in welchem ich körperlich leb[e] meine Lebenskraft weg, so ist er mir so fremd wi[e] jeder andere Körper. Ich lebe in ihm, und bi[n] mit ihm im Raume. Aber mein Selbst, mei[n] Bewußtseyn, ist nicht im Raume. Durch sei ne Verbindung mit meiner Lebenskraft ist es, ic[h] weiß nicht wie, abgetrennt von der übrige[n] Welt, als wäre es eingeschlossen i[n] meine Körperform, aber nur als wäre es.

Septimius.

So geistig hat selbst Plato den Begriff der Geistigkeit nicht entworfen.

Theophranor.

Und du, mein Sohn, hättest mir jezt noch keine Erläuterung abgewinnen sollen, auf die ich dich nur vorbereiten wollte. Verstumme mit mir noch ein wenig vor dem Geheimnisse der Natur, wodurch es uns möglich ist, körperlich zu leben! Wir leben. Wir sind uns unsers Selbst bewußt, und dieses Bewußtseyn entzieht sich jeder Vorstellung der Körperlichkeit. Mehr bedarf es nicht um zu beweisen, daß die Vorstellung des Raums,

die alles Körperliche in sich schließt, nichts mehr als eine Vorstellung, und zwar eine solche ist, die aus unsrer Vorstellungskraft selbst hervor geht, nicht als ein Begriff, sondern als etwas Gleichsam-Anschauliches, das unser Verstand behandeln kann als ob es etwas Wirklich-Anschauliches wäre.

Septimius.

War der Beweis, den du gabst, ein Schluß?

Theophranor.

Ein Schluß, der fest steht, wenn alle Erfahrungsschlüsse wanken. Alle Bestimmungen, die wir dem Raume und seinen Abschnitten, den geometrischen Dimensionen, beylegen, denken wir als nothwendig und unveränderlich. Kein Erfahrungsbegriff wird mit seinen Bestimmungen anders als zufällig und veränderlich gedacht, weil ich mir immer vorstellen kann, daß Alles und Jedes in der Erfahrung sich anders verhielte als es sich verhält. Folglich ist der Begriff des Raums kein Erfahrungsbegriff. Weiter. Den Raum denke ich mir nothwendig als ein eingebildetes Etwas, das ich eintheilen, in seinen Eintheilungen ausmessen und geometrisch behandeln kann. Einen Begriff als Begriff kann ich nicht eintheilen, nicht ausmessen, nicht geometrisch behandeln. Folglich ist die Vorstellung des Raums ursprünglich kein Begriff. Da nun diese Vorstellung kein Erfahrungsbegriff und ursprünglich überhaupt

kein Begriff, von unsrer Fassungskraft aber, so bald wir uns irgend ein Daseyn ganz vergegenwärtigen wollen, so unabtrennlich ist, daß wir Etwas außer dem Raume zwar denken, aber in der Einbildung unmöglich fassen können; da ferner der Raum in unsrer Vorstellung unbegrenzt und allumfassend ist; da er endlich als etwas Gleichsam-Anschauliches unveränderlich vor unsrer Einbildung stehen bleibt, wenn wir alles Wirkliche aus seiner Umfassung heraus gedacht haben: so bleibt nichts anderes übrig, als daß er in dieser dunkeln und wesenlosen Anschaulichkeit das eigne Werk unsrer Fassungskraft seyn muß.

Septimius.

Du wirfst mich nieder mit deinen Schlüssen. Aber eine Frage hab' ich schon einige Mahl thun wollen. Fassungskraft und Vorstellungskraft, ist das Beydes einerley? Du bedienst dich bald des einen, bald des andern Ausdrucks.

Theophranor.

Ich bediente mich beyder, um dich an beyde zu gewöhnen. Wenn vom Raume die Rede ist, gilt der eine wie der andere. Aber ich möchte nicht, daß der eine in allen Beziehungen so viel gölte wie der andere. Fassung ist das erste Geschäft der Vorstellungskraft; das Ergreifen des Eindrucks in der Form der Sinne. Daß ich aus dem gefaßten und ergriffenen Eindrucke Begriffe entwickeln, das heißt, ihn denken kann, ist das

Werk meines Verstandes. Aber ich kann auch manches denken, was ich nicht fasse, nicht begreife, nicht meiner ganzen Vorstellungskraft gemäß mir vorstellen kann. Ob ein solches Denken mehr als ein leeres und nichtsbedeutendes Verketten wesenloser Begriffe ist, wollen wir künftig fragen. Damit wir dann einander leichter verstehen, wäre es nicht übel, wenn wir unter Fassungskraft die erste Anwendung unsrer Vorstellungskraft auf Eindrücke und Gefühle verstünden, ehe sie der Verstand in Arbeit nimmt; denn zur ganzen Vorstellungskraft gehört auch der Verstand. Durch ihn sind wir fähig, uns etwas im Begriffe und Urtheile vorzustellen.

Septimius.

Nach dieser Bestimmung wäre also der Raum eine Vorstellung, die aus unsrer Fassungskraft hervor geht.

Theophranor.

Und deßwegen, ohne ein Eindruck zu seyn, in seiner Wesenlosigkeit uns wie Etwas, in seiner Dunkelheit wie etwas Anschauliches vorkommt, aber eben deßwegen auch an die Vorstellung der Körperlichkeit gebunden ist.

Septimius.

Eben deßwegen?

Theophranor.

Das scheint dir noch nicht so ausgemacht? Was ist denn ein Körper anderes als etwas, da

durch seinen Umfang einen Theil des Raums ausfüllt? Und wenn du dir eines Dinges vor deiner Fassungskraft bewußt wirst, was ist es anders als ein Körper?

Septimius.

So wäre denn ein Körper, den ich sehe und greife, etwas eben so wesenloses wie der Raum?

Theophranor.

In so fern er Körper ist. Ein Eindruck, den mein Sinn empfängt, würde noch nicht aufhören, Eindruck zu seyn, wenn ich keine Vorstellung von Körpern hätte. Das empfand Orpheus in seinem Traume. Auch in unsrer menschlichen Lebensforn würden die Eindrücke der Natur unverkörpert bleiben, wenn wir sie nur als erfreulich oder schmerzhaft empfingen; denn der Schmerz hat so wenig wie die Freude einen geometrischen Umfang. Ein Gefühl als Gefühl, als Zustand meines Selbst, ist weder rund noch eckig. So bald aber ein Eindruck die Vorstellung des Daseyns in mir erregt, es sey durch welchen Sinn es wolle, so erscheint unausbleiblich vor meiner Fassungskraft ein Körper, den ich mir vorstelle als ein wirkliches Etwas, das diesen Eindruck erregt.

Septimius.

Wie kann aber meine Vorstellungskraft so mit sich selbst spielen?

Theophranor.

Wie? Darum befrage den, dessen Werk sie ist. Hast du nie in einen Spiegel gesehen? Da drang doch dein Blick nicht weiter als bis auf die Oberfläche des glatten spiegelnden Körpers. Und wohin glaubtest du zu sehen? Durch die Oberfläche hindurch in eine zweyte Welt, die derjenigen völlig gleich war, die sich vor deinen Augen spiegelte. Hast du nie eine kleine Kugel mit den Spitzen zweyer über einander geschlagener Finger gefühlt? Da fühltest du wirklich zwey Kugeln, wo doch nur Eine war. Was würdest du nun von der Spiegelwelt denken, wenn du nur sehen könntest und nicht greifen? Was würdest du von der Verdoppelung der kleinen Kugel unter deinen Fingerspitzen denken, wenn du nicht sehen und nur mit über einander geschlagenen Fingern fühlen könntest? — Kann also die Körperwelt sich vor meinen Sinnen verdoppeln, warum soll es mich wundern, daß ich den Eindruck der Natur, so bald er in mir die Vorstellung des Daseyns erregt, so empfinde, als wäre der Körper etwas außer mir, das den Eindruck auf mich macht, da es doch nur das Werk meiner Fassungskraft ist, daß ich mir Körper vorstelle, wo ich nur Eindrücke empfinde? —

Septimius.

So darf ich denn auch wohl nicht fragen, wie es möglich ist, daß eine wesenlose Vorstellung,

wie der Raum, so reichhaltig seyn kann? denn nach deiner Lehre liegt die ganze Geometrie in ihr.

Theophranor.

Warum dürftest du nicht fragen? Die Einsicht, daß auch hier keine Antwort möglich ist, ist ja wohl einer Frage werth. Wie wir mit unsrer Vorstellungskraft, so wie sie unser ist, uns etwas vorstelleu können und müssen, das ist der Inhalt aller möglichen Philosophie. Wie aber das Werk unsrer Vorstellungskraft selbst möglich ist, wer wird uns darüber je belehren können? Mit dem Eindrucke der Natur geht vor meiner Fassungskraft eine Körperwelt auf. Mit der Vorstellung von einem Körper, die mir in dunkler Anschaulichkeit, nicht bloß im Begriffe, auch dann noch bleibt, wenn ich die wirklichen Körper aus dem Raume wegdenke und nur ihre geräumte Stelle vor meiner Einbildung fest halte, sind mir alle geometrische Verhältnisse gegeben. Deßwegen sind sie nothwendig; deßwegen immer dieselben, unbezweifelbar für Alles, was Mensch, und körperlich mit dem Wesen der Dinge verwandt ist.

Septimius.

Wenn ich also in einem andern Daseyn unkörperlich fühlte, würden aus allen geometrischen Wahrheiten eben so viel Unwahrheiten werden?

Theophranor.

Das wohl nicht; aber sie würden wegfallen. Du würdest sie gar nicht denken können, so wenig du jetzt vermagst, dir einen neuen Sinn zu denken. Du würdest nicht mehr schwindeln vor der Vorstellung des Unbegrenzten; denn du wüßtest nichts von Grenze. Die Begriffe von nirgends und überall wären dann weggeschwunden vor deinem Bewußtseyn; denn du könntest das Daseyn nicht der Vorstellung des Raums anheften. Was du jetzt Geist nennst und nicht begreifst wäre dann vielleicht das Einzige, das deiner ganzen Vorstellungskraft genügte.

Septimius.

Du entkörperst mich fast im Gefühle meiner Sinne.

Theophranor.

Besser, als wenn ich dich in deinem Bewußtseyn zu verkörpern versuchte. Das, was kein Sinn erreicht, sinnlich erklären zu wollen, dies ist der vielbetretene Irrweg, vor welchem alle Philosophie sich hüten muß. — Wer zur Genüge gefaßt hat, was die Vorstellung des Raums bedeutet, dem ist zugleich deutlich geworden, was er sich unter der Vorstellung der Zeit zu denken hat. Auch die Zeit ist mehr als ein Begriff. Auch sie denke ich mir nothwendig als ein wesenloses, gleichsam anschauliches Etwas, worin Alles geschieht, was geschehen kann, so wie im Raume

Alles ist, was, meiner Fassungskraft nach, seyn kann. Bleibende Vergänglichkeit hebt sich selbst auf, wenn ich sie als einen Erfahrungsbegriff denken will. Die Zeit aber denke ich mir ohne Widerspruch als hinschwindend in sich selbst und doch im Ganzen bleibend in sich selbst, und komme, wenn ich Jahrtausende auf Jahrtausende in meiner Einbildung folgen lasse mit meiner allumfassenden Vorstellung nie zu Ende. Die Zeit verliert sich in die Ewigkeit. Will ich mir vorstellen, daß so, wie Alles in der Zeit anfängt, die Zeit selbst einmahl angefangen habe, so muß ich vorher eine andere Zeit denken. Und will ich auch diese einmahl anfangen lassen, so bedarf es noch einer andern Zeit, die vorher ging. Und so arbeitet sich meine Fassungskraft vergebens ab, bis sie die Vorstellung des Anfanges aufgiebt. Will ich denken, die Zeit nehme ein Ende wie jeder Augenblick ein Ende nimmt, so verliere ich mich in eben der Tiefe wie beym Gedanken des Anfanges. Ist eine Zeit abgelaufen, so folgt hinter ihr unausbleiblich eine neue Zeit. Statt meine Vorstellung zu Ende zu bringen, muß ich sie aufgeben, und eine Ewigkeit denken, die nicht endigt.

Septimius.

Und auch dieses unbegreifliche Spiel meiner Vorstellungskraft wäre an die Sinnen- und Körperwelt gebunden?

Theophranor.

An jede Welt, die du nicht anders fassen und denken kannst als durch einen Vorstellungswechsel. Denn so wie vor deinen Sinnen ein Bild auf das andere folgt, so folgt vor deinem Verstande ein Begriff auf den andern. Ist also unser Verstand nicht an unsre Sinne gebunden, — und das läßt sich sehr gut denken, wenn wir gleich überzeugt werden sollten, daß in unsrer menschlichen Lebensform der Verstand ohne die Sinne nichts vermag; — so kann er darum die Vorstellung der Zeit noch nicht entbehren, so wenig er sie, weil sie mehr als ein Begriff ist, aus sich selbst schöpfen kann.

Septimius.

Der Verstand kann diese Vorstellung nicht aus sich selbst schöpfen? Und dennoch ist sie nicht an die Sinne gebunden? und wäre denn doch wie der Raum das Werk unsrer Fassungskraft, die nur durch die Sinne wirkt?

Theophranor.

Sagte ich das, mein Sohn? die Vorstellung der Zeit sey nicht an die Sinne gebunden? Wenn auch unser Verstand, sagte ich, nicht an unsre Sinne gebunden seyn sollte, so kann er doch die Vorstellung der Zeit nicht entbehren, — hier unterbrachst du mich, ehe ich hinzu gesezt hatte: so lange selbst unser Denken nur nach dem Geseze der Sinnenwelt möglich

ist, wie in unsrer menschlichen Lebensform, wo jeder Gedanke auf einen andern folgt und vor einem andern vorher geht. Die Zeit ist meinem Selbst näher als der Raum. In diesem ordne ich die Dinge neben einander. In jener empfange ich ihren Eindruck in unmittelbarem Bezuge auf mich selbst, indem Eins nach dem Andern auf mein Bewußtseyn wirkt. Ich kann nicht denken, daß etwas im Raume seyn sollte, ohne, wär' es auch nur einen Augenblick, darin zu bleiben. Aber ich kann denken, daß etwas bleibt wie ich selbst in meinem Bewußtseyn, wennn gleich die Vorstellung des Raums vor mir verschwunden seyn sollte. Deßwegen knüpft auch meine menschliche Denkart den Begriff des Daseyns noch dichter an die Zeit als an den Raum. Was ist, bilden wir uns ein, muß nothwendig fortfahren zu seyn. Unser menschliches Seyn ist ein Bleiben. Wie etwas bleiben kann außer irgend einer Zeit, ist uns fast noch unbegreiflicher, als wie etwas seyn kann, das nirgends ist. Aber läßt sich denn ein Seyn außer der Zeit gar nicht denken? Wenn du annimmst, die Vorstellungen von Jezt, Vordem und Künftig wären nicht in deiner Seele; denkst du dann zugleich dich selbst weg?

Septimius.

Ich denke, daß ich dann gar nicht mehr denken könnte.

Theophranor.

Nicht menschlich denken; nicht so, daß ein Gedanke auf den andern folgt. Wie aber? wenn es nun Wesen gäbe, die sich aller ihrer Vorstellungen bewußt wären ohne Vorher und Nachher?

Septimius.

Also aller zugleich?

Theophranor.

Zugleich und nie, so wie der höchste Geist, an den ich glaube, überall und nirgends ist. Unsre beschränkte Vorstellungskraft kommt immer auf Raum und Zeit zurück, kann mir aber nicht verwehren, diese wegzudenken wie jenen. Ist die ganze Vorstellung der Zeit vor meinem Bewußtseyn verschwunden, so weiß ich von Jezt, Vordem, Künftig, Nach einander, Zugleich, so wenig als ich jezt von einem unkörperlichen Daseyn weiß. Wie ich dann seyn werde, vermag ich als Mensch nicht zu fassen. Aber daß ich noch seyn werde, wenn Raum und Zeit nichts mehr für mich sind, vermag ich zu denken.

Septimius.

Mir vergehen alle Gedanken. Ich ertrage heute keinen neuen Begriff mehr. — Sag' mir nur noch, ob menschliches Rechnen an der Vorstellung der Zeit hängt, wie menschliches Messen an der Vorstellung des Raums.

Theophranor.

Ist denn Rechnen etwas anderes als Zählen durch Schlüsse? Und ist Zählen etwas anderes als die Folge der Eindrücke bestimmen in der Zeit? Ein Mahl, zwey Mahl, drey Mahl sage ich, wenn ich die Bilder der Welt denke, wie sie mir erscheinen, vorüber schwindend mit meinem Gefühle. Denke ich sie mir als bleibend, so sage ich: eins, zwey, drey. Das Bleibende kann ich in meiner Vorstellung eintheilen, vermehren und vermindern. Da hast du das ganze Geschäft des Rechners. Hebe das Ein Mahl Eins auf; und alle Arithmetik ist aufgehoben. Im Ein Mahl Eins denkst du dir aber Wiederhohlung und Folge, also Bestimmungen der Zeit.

Septimius.

Und mit dem Begriffe der Wiederhohlung und allen übrigen Zeitbegriffen wäre uns durch unsre Fassungskraft die ganze unwandelbare Wissenschaft der Arithmetik gegeben?

Theophranor.

Wie mit dem Begriffe der Körperlichkeit die ganze Geometrie. Nach unveränderlichen Gesezen bringt der Verstand in unmittelbarer Beziehung auf die Vorstellungen des Raums und der Zeit Grundsäze zu Stande, die niemand bezweifeln kann, wer nicht auf den Gebrauch des Verstandes überhaupt Verzicht thut. Warum er aber diese Grundsäze so und nicht anders bildet,

warum die unwandelbaren Verhältnisse der Linien und Zahlen diese und keine andere sind, läßt sich so wenig begreifen, als warum wir uns dieser und keiner andern Vorstellungskraft bewußt sind. Im Reiche der Geistigkeit gilt weder Maß noch Zahl. Wesen, die an keine Körperform gebunden sind, können überall seyn. Anfang und Ende sind Begriffe, die nur so lange einen Sinn haben, als wir nicht anders lernen, nicht anders denken können, als Eins nach dem Andern. Und wenn wir Ursache hätten, solch ein geistiges Daseyn für uns zu hoffen; wenn im Bewußtseyn dieser Geistigkeit der Unendliche, den wir jezt kaum zu denken vermögen, sich uns offenbaren sollte, wie jezt die Spiele der Zeit in der Körperwelt sich unsern Sinnen entdecken: würdest du da, mein Sohn, den Verlust deiner Linien- und Zahlenkünste bedauern?

Septimius.

Schlaf sanft, Vater, auf die Wohlthat deiner Lehre! Wenn ich sie gefaßt habe, wie du, werde ich auch sanfter schlafen.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Dritte Nacht.

So hoch gespannt, überrascht und fast berauscht von neuen Gedanken Septimius seinen Lehrer nach der zweyten Unterredung verließ, so wenig genügte ihm, was er gelernt hatte, als er ruhiger sich zu fragen anfing, was er denn eigentlich damit gewonnen habe. „Meine neue Ansicht der Vorstellungen von Raum und Zeit," dachte er jezt, „entdeckt mir das Wesenlose der Körperlichkeit; aber weiß ich deßwegen schon mehr vom Wesentlichen der Geistigkeit? Daß ich bin, so lange ich bin, brauchte ich nicht zu lernen. Daß ich nicht Eins bin mit dem, was ich lerne, wußte ich im Grunde auch, wenn ich mir gleich mein Wissen nicht aufzuhellen verstand. Jezt habe ich den dritten Schritt gethan. Ich weiß nun, wovon ich freylich vorher nichts gehört hatte, daß ein Körper als Körper ein unwirkliches, durch meine Vorstellungskraft selbst mathematisch bestimmtes Etwas in meiner Vorstellung ist, und daß Etwas als vorhanden gedacht werden kann, das nirgends und nie ist. Aber nimmt mir dieser Gedanke die Ueberzeugung, daß ich irgendwo und jezt bin?

Der Stand der Verkörperung ist der einzige, von dem ich Nachricht habe und in welchem mein unkörperliches Bewußtseyn den Begriff meines Seyns nur als ein menschliches Seyn, das heißt, als ein Leben in der Form der körperlichen Beschränkung, faßt. Mag also das Bewußtseyn meiner Geistigkeit im Verhältnisse zur Körperwelt noch so hell in mir werden: es giebt mir doch keine wesentliche Abscheidung zwischen mir und der Körperwelt; denn vom Urgrunde meines Ich weiß ich so wenig als vom unbekannten Grundstoffe der erkennbaren Dinge. Die Kraft in mir, die ich Vernunft nenne, in der ich mir eigentlich meiner selbst bewußt bin, und durch die ich das Körperliche mit dem Geistigen nach einer Regel der Möglichkeit und Wirklichkeit vergleichen kann, was ist die? Was ist ein Gedanke? Was ist ein Schluß? Kraft meiner Gedanken und Schlüsse bin ich des Zweifelns fähig. Will also der Oberpriester Wort halten, mich vom Zweifel zur Gewißheit zu führen, so muß er mir das Räthsel des Denkens lösen. Vermag er dieses nicht, so spielt meine Vernunft mit den Begriffen der Möglichkeit und Wirklichkeit nach wie vor. Wenn auch mein Bewußtseyn das Körperliche vom Geistigen noch so genau scheidet, so ist damit meiner Denkkraft noch nicht verwehrt, mir diese Scheidung als wesentlich oder als zufällig, das Band zwischen Körper und Geist als auflöslich oder als ewig zu denken. Ist ihr dies nicht verwehrt, so

kann ich vom unbekannten Grundstoffe der Welt und vom Wesen der Geistigkeit denken was ich will, Begriff gegen Begriff stellen und jedes Für mit einem Wider so lange verfolgen, bis meine ganze Weisheit wieder in den schwesterlichen Arm der verlassenen Skepsis sinkt. Wie kann ich denken? Diese Frage allein erklärt die größere: Wie viel Wahrheit ist in dem, was ich denke? Hierauf muß mir Theophranor eine genügende Antwort geben, oder die Lehre von einer Scheidungslinie zwischen Einsicht und Glauben ist, wie mehrere Lehren, die ich kenne, sinnreich und eitel.“

Septimius hatte nicht Unrecht. Theophranors Erläuterung unsrer menschlichen Vorstellungen von Raum und Zeit mit ihrem Inhalte der Körperlichkeit machte den Versuchen der Vernunft, durch Denken dahin zu gelangen, wo die Sinne uns hülflos stehen lassen, kein Ende. Aber Theophranor wollte auch bis jezt nichts weiter als einen festen Grund legen, auf welchem ein eben so festes Gebäude der Einsicht und des Glaubens aufgeführt werden könnte. Wie viel Wahrheit in dem ist, was die Sinne sagen, mußte zur Befriedigung der Vernunft entschieden werden, damit klar würde, wie viel Wahrheit in dem ist, was der Verstand sagt.

Nach zehn Tagen, als die dritte Lehrstunde gekommen war, fing der Oberpriester seinen Unterricht zum lezten Mahle mit der Erzählung ei-

nes Orphischen Traumes an. „Wenn du," sprach er zu seinem Schüler, „das dritte Zeichen der Wahrheit im Bilde gesehen und in der Deutung gefaßt hast, dann soll sich unser Verstand der Wahrheit selbst ohne Einleitung nähern. Das, was in sich nur Bild ist, tritt heller vor die menschliche Einsicht in der Sprache der Bildlichkeit; was aber unbildlich ist in sich, das, was der Verstand denkt, der Sinn aber nicht fassen kann, verdunkelt sich auch im schönsten Bilde. Das dritte Gesicht, das Orpheus auf seinem Berge in Indien sah, gab ihm selbst zu verstehen, daß der Uebergang der Forschung vom Sinnengefühle zum Gedanken nicht gefunden werden könne durch eine künstliche Verläugnung des Sinnengefühls. Ein Traum von ganz anderer Art, als die beyden ersten waren, enthüllte ihm das ganze Räthsel der menschlichen Geistigkeit, so weit es enthüllt werden kann, auf Ein Mahl, nicht mehr in der Ahndung einer andern Vorstellungskraft, sondern in mythischer Bezeichnung. Ohne sich einer Veränderung in seinem Innern bewußt zu werden, sah Orpheus den unsichtbaren Tempel der Wahrheit in der Erscheinung eines sichtbaren Tempels. Eine unübersteigliche Mauer, deren Höhe nicht einmahl das Auge ermessen konnte, umschloß das heilige Gebäude nach allen Seiten. Nur fünf Thore hatte diese Mauer. Aus den Thoren strömte eine wundergleiche Klarheit, und wohin sie strömte, da wurde es hell. Farben und Gestalten und Bewegun-

gen mannigfacher Art zeigten sich rund umher so, daß Orpheus nicht hätte unterscheiden können, ob das Licht, worin sie sichtbar wurden, von ihnen selbst ausginge, oder ob sie nur im Widerscheine des ausströmenden Tempellichts glänzten, wenn die Klarheit des Tempellichts irgend einer natürlichen Klarheit zu vergleichen gewesen wäre. Auch waren die fünf Thore nicht in gleichem Grade erleuchtet. Hinter den fünf Thoren bildete die erste innere Begrenzung des Tempels ein Vorhof, durch den alles Licht ging. Eine durchsichtige Scheidewand theilte wie eine innere Ringmauer den Vorhof in zwey Abtheilungen, deren erste unmittelbar mit den fünf Thoren und der äußern Ringmauer zusammen hing und durch die Thore hinaus eine unbegrenzte Aussicht hatte, die sich aber in tiefe Nacht verlor. Diese zweyte Abtheilung hatte dieselbe Aussicht, aber nur durch die durchsichtige Scheidewand, und diese durchsichtige Scheidewand drehte sich mit einer reißenden Schnelligkeit unaufhörlich im Kreise herum, so schnell, daß man sie für unbeweglich gehalten haben würde, wenn nicht das Einfallen und Verschwinden der farbigen Bilder, die mit dem Lichte durch die fünf Thore auf sie fielen, ihre Beweglichkeit bezeichnet hätte. Hinter der zweyten Abtheilung des Vorhofs entdeckte Orpheus eine zweyte durchsichtige, aber unbewegliche Scheidewand, die den Vorhof von dem Tempel selbst trennte. Unbeschreiblich nannte er den künstlichen Bau des

Tempels selbst. In zahllosen Mischungen und Widerstrahlen spielte durch alle seine Kammern das Licht aus und ein. Die Kammern selbst waren unbeweglich. Die mannigfaltige Bebung des Lichts in ihnen hatte seinen Grund in der kreisenden Bewegung der Scheidewand, die den Vorhof in zwey Abtheilungen theilte. Die Kammern waren in zusammen hängenden Abtheilungen so geordnet, als ob sie ein sichtbares System vorstellen sollten, dessen Mittelpunct das überirdische Licht war, von welchem alle Klarheit des ganzen Tempels ausging. Jede Hauptabtheilung enthielt Unterabtheilungen; jede Unterabtheilung war nach regelmäßigem Verhältnisse wieder in mehrere Kammern abgetheilt. Wo diese Abtheilungen aufhörten, sah Orpheus nicht, weil das Licht aus ihnen allen durch die zarten Scheidewände so zusammen spielte, daß die kleinern Theile des innern Baues sich in einander zu verlieren schienen. Sichtbar aber war in Erleuchtung aller größern und kleinern Kammern ein ähnliches System. Alle Lichtstrahlen brachen sich, so wie sie durch die Scheidewände fielen, in der mannigfaltigsten Farbenmischung nach eben dem Verhältnisse, das die Ordnung der Kammern bestimmte; und da, wo die Aussicht durch die fünf Thore der äußern Ringmauer sich in Dunkel zu verlieren anfing, wurden auch die aus den Kammern strömenden Strahlen in ihrem Farben-Systeme immer schwächer und verloren sich mit der unendlichen Nacht in der Ferne. Vier

waren der Hauptabtheilungen der Kammern. In zusammen laufender Richtung gegen den Mittelpunct bildeten sie vier Winkel, die sich gegen die Ringmauer öffneten und das Licht des Mittelpuncts in einem vierfachen Farben-Systeme durch die bewegliche Scheidewand des Vorhofs aus den fünf Thoren strömen ließen. Deutlich zu erkennen waren in jeder Hauptabtheilung drey Unterabtheilungen, die sich wieder durch ein dreyfaches untergeordnetes Farben-System unterschieden. Und so entdeckte sich ein regelmäßig erweitertes Verhältniß des Dreyfachen zum Vierfachen im ganzen innern Tempelbaue. Ohne Farbe und in so blendender Reinheit, daß Orpheus in seinem Traume nicht hinein zu sehen vermochte, brannte das Licht des Mittelpuncts auf einem Altare. An den Seiten des Altars glänzte eine Inschrift. Orpheus bemühte sich, sie zu lesen. So oft er eine Zeile entzifferte, hatte er eine Regel gefunden, die Recht von Unrecht unterscheiden lehrte. Eben so rein als das alles erleuchtende Licht auf dem Altare, aber nur der Wiederschein desselben, und nicht blendend war das Licht der Inschrift. Eben so glänzte der ganze schmucklose Altar. Und alles vereinigte Tempellicht erhellte das schimmernde Gewölbe bis zu der offenen Kuppel, wo es aufwärts, ganz anders als zur Seite durch die fünf Thore, ausströmte, und sich nicht in Nacht, sondern wie in einer neuen Sonne verlor. Mit einem schönen Gefühle des Schauers und der An-

kehung staunte Orpheus, wie in sich selbst versunken, zu dieser Sonne hinauf, wollte fragen: „Ist das der Weg zu dir, du, den ich suche?“ und erwachte über der Frage. — Hörst du mir zu, Septimius? Es scheint, deine Gedanken verfolgen schon die Deutung des Traums?

Septimius.

Und erreichen sie nicht.

Theophranor.

Der Anfang war doch, wie ich glaube, leicht zu verstehen.

Septimius.

Das Ende desto schwerer. Diese Kammern mit ihren Abtheilungen! Dies Verhältniß des Dreyfachen zum Vierfachen! Der Altar mit seiner Inschrift! — Mit diesem Allen soll doch wohl nicht die Vernunft gemeint seyn?

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Weil — Nun freylich, ich kann nicht sagen, warum nicht; aber noch weniger warum.

Theophranor.

Das überirdische Licht im Tempel, das Alles erleuchtet und so rein und hell brennt, daß kein Auge hinein sehen kann, was kann es bedeuten?

Septimius.

Etwa das Bewußtseyn?

Theophranor.

Nichts Anderes. Von diesem laß uns zuerst ein Wort reden, wenn wir den ganzen Traum vorläufig gedeutet haben. Die bildliche Wahrheit des ganzen Inhalts einer Dichtung läßt sich nicht eher beweisen, bis man sie auch unbildlich gefaßt hat. Laß es ein Mahl darauf ankommen, ob unser Traum Alles lehrt, was er lehren soll. Wir wollen vorläufig nachfragen, was er etwa lehren könnte; und da kommt uns sein verständlicher Anfang zu statten. Was kann die unübersteigliche Ringmauer mit den fünf Thoren bedeuten?

Septimius.

Die fünf Thore sollen wohl die fünf Sinne seyn.

Theophranor.

Und wenn sich beweisen läßt, daß da, wo uns unsre fünf Sinne verlassen, alle Einsicht ein Ende hat, so ist die unübersteigliche Ringmauer das Bild der menschlichen Beschränkung. Alle vom Bewußtseyn durch die Sinne ausströmende Strahlen sind in Verbindung mit den innern Scheidewänden und Kammern die Bedingungen der Möglichkeit, Vorstellungen von etwas außer uns zu erhalten.

Septimius.

Aber die Vorstellungen kommen uns ja von außen her! Warum sah Orpheus nicht lieber Strahlen, die in die fünf Thore hinein drangen, und so den Tempel erhellten? Denn daß meine Vorstellungen von mir selbst ausgehen, widerspricht deiner eigenen Lehre, und meiner Ueberzeugung.

Theophranor.

Daraus folgt, daß der Inhalt der Orphischen Dichtung falsch seyn würde, wenn er ein Bild des Spiels der Vorstellungen selbst seyn sollte. Aber den Vorstellungen selbst muß doch etwas voran gehen.

Septimius.

Und das wäre.

Theophranor.

Die Möglichkeit, Vorstellungen zu haben.

Septimius.

Und diese Möglichkeit sollte durch die Orphische Dichtung ausgedruckt seyn?

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Laß mich antworten nach meiner Einsicht. Was wirklich ist, muß möglich seyn. Weil ich überhaupt Vorstellungen habe, muß es mir überhaupt möglich seyn, Vorstellungen zu haben. Das Daseyn jeder besondern Vorstellung beweißt

meine besondere Fähigkeit, auch diese Vorstellung zu haben. Was lerne ich aber aus dem Allen? Der Begriff der Möglichkeit wird mir zugleich gegeben mit dem Begriffe der Wirklichkeit. Wie kann ich also voraus bestimmen, was für Vorstellungen ich habe und nicht haben kann? Jeder Augenblick kann mir einen neuen Eindruck zuführen. Die Möglichkeit, Vorstellungen zu haben, läßt sich nicht abzirkeln. Sie ist unendlich.

Theophranor.

Meinst du?

Septimius.

Mich däucht doch, es war klar, was ich sagte, und erwiesen dazu.

Theophranor.

Hast du unsre erste und zweyte Unterredung vergessen? Wir vereinigten uns darüber, daß da, wo unsre Sinne nichts mehr fassen, der Grundstoff der Welt nicht eben ein Ende haben muß. Wir fanden, als wir den Fortgang der Eindrücke zum Bewußtseyn verfolgten, daß unsre Fassungskraft durch sich selbst die Vorstellungen des Raums und der Zeit entwirft, und jeden Eindruck, so bald wir ihn uns als Etwas vergegenwärtigen wollen, in diese Vorstellungen kleidet. Wende diese Grundentdeckungen unsrer Philosophie auf deine Meinung von der Vorstellungsmöglichkeit an. Kannst du in deiner Menschenform möglicher

Weise Eindrücke von Dingen haben, die auf keinen deiner fünf Sinne wirken können?

Septimius.

Freylich nicht.

Theophranor.

Kannst du dir ein Etwas, das du durch ein Sinnengefühl kennen gelernt hast, anders vorstellen als im Raume und in der Zeit?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Also hätten wir doch das Gebieth der Vorstellungsmöglichkeit von zwey merklichen Seiten abgezirkelt!

Septimius.

Woran dacht' ich? — Aber — daß ich mir selbst kein Unrecht thue — wenn ich gleich keinen Eindruck erleben kann, denn meine Sinne nicht aufnehmen, oder der den Vorstellungen des Raums und der Zeit widerspricht, so kann ich doch auch nicht voraus wissen, was für Eindrücke mir in der Beschränkung der Sinne, des Raums und der Zeit kommen werden. Die Aussicht geht also hier doch ins Unendliche.

Theophranor.

Das heißt: Wir können nicht voraus bestimmen, was wir erfahren werden. Nicht wahr?

Septimus.

Sehr recht. Und noch weniger, was wir denken werden.

Theophranor.

Aber wir haben doch schon voraus bestimmt von zwey Seiten, von welcher Art dasjenige seyn muß, was wir möglicher Weise erfahren sollen, so lange wir Menschen sind?

Septimus.

Das Wie also? Immer das Wie, und nie das Was! Jetzt find' ich mich wieder auf deinem Wege.

Theophranor.

Auf dem einzigen Wege, der uns zum Ziele führen wird. Als wir uns über Raum und Zeit und über den Begriff der Körperlichkeit verglichen, entdeckten wir zwey Beschränkungen unsrer Vorstellungskraft, deren wir uns als selbsteigner Vorstellungen bewußt sind. Diese Vorstellungen haben das Eigenthümliche einer wesenlosen Anschaulichkeit, und bewähren dadurch, daß sie mehr als Begriffe sind. Der Verstand aber, der Werkmeister aller Begriffe, faßt das Gleichsam-anschauliche des Raums und der Zeit nach eben der Regel wie das Wirklich-anschauliche auf, und formt daraus Begriffe. Wie nun? Wenn der Verstand, der sich selbst in dem Begriffe Verstand auffaßt, seine Verhältnisse zu allem und jeden Stoffe des Den-

kens, seine Kraftanwendungen, seine Fähigkeiten, gleich viel wie du es am liebsten nennen willst, genug in allen Aeußerungen seiner Denkkraft dasjenige auffaßte, wodurch er Verstand ist?

Septimus.

Das wäre denn die Fähigkeit, nach einer Regel des Aehnlichen das Allgemeine aus dem Besondern und Einzelnen zu entwickeln, oder überhaupt Begriffe zu haben.

Theophranor.

Nicht auch die Fähigkeit, die erworbenen Erfahrungsbegriffe zu verketten in ein Urtheil?

Septimus.

Wenn die Erfahrung richtig ist, so findet sich das Urtheil von selbst. Wenn ich noch nicht anders erfahren habe, als daß alle Menschen sterben, so liegt schon in eben dieser Erfahrung das Urtheil: „Alle Menschen sind sterblich."

Theophranor.

Hast du denn erfahren, daß alle Menschen sterben? Bedenke nur, alle! Kennst du alle Menschen? Oder hast du gewisse untrügliche Nachricht von allen Menschen?

Septimus.

Wohin willst du mich nun wieder führen? Ich weiß nicht anders, als daß alle Menschen sterben, und bestimme mein Urtheil nach meiner Einsicht; andere mögen urtheilen nach der ihren.

Theophranor.

Du weißt nicht anders, als daß alle Menschen sterben? Das setzt doch immer voraus, daß du alle Menschen kennst oder von allen untrügliche Nachricht hast. Ich sollte meinen, dein Alle, wenn du ihm nicht eine besondere Ehre erweisen willst, bedeutete nichts als Viele. Denn Vieles kann ein Mensch erfahren. Aber Alles? Auch der Weiseste ist nur von gestern und vorgestern.

Septimius.

Woher hätte ich denn aber den Begriff, den ich mit dem Worte Alles bezeichne?

Theophranor.

Das ist es, was Orpheus unter andern durch das dritte Zeichen der Wahrheit erfuhr.

Septimius.

Das?

Theophranor.

Wer zur Genüge weiß, was der Begriff der Allheit bedeutet, und wo ihn der Verstand gefunden hat, der hat das ganze Gebieth des Verstandes ausgemessen und die Scheidung zwischen Einsicht und Glauben gefunden.

Septimius.

So nahe glaubte ich der Auflösung des großen Räthsels nicht zu seyn.

Theophranor.

Du bist auch noch weit genug von ihr entfernt. Nur einen Stab wollte ich dir hinstecken, der ungefähr die Gegend bezeichnen soll, nach der wir uns zu wenden haben. Durch Denken sucht unser Geist sich fortzuhelfen, wo der Sinn nichts mehr weiß. Wie aber? Wenn nun der Verstand, durch den wir denken, gewisse Grund- und Regelbegriffe aus sich selbst entwickelte, mit denen die Möglichkeit des Denkens eben so, wie mit den Vorstellungen des Raums und der Zeit die Möglichkeit einer anschaulichen Körperwelt für uns gegeben ist? Wie, wenn nun die Zahl dieser Grund- und Regelbegriffe sich auffinden und ihre Anwendung bestimmen ließe, hätten wir dann nicht die gesuchte Scheidung gefunden?

Septimius.

Mir ist das Wie? noch nicht verständlich.

Theophranor.

Auch dann nicht, wenn die Entdeckung des Wesens und der Anwendung dieser Regelbegriffe, die wir aufsuchen wollen, die Lehre enthielte, daß die Grenze der Sinneneinsicht die Grenze aller und jeder menschlichen Einsicht ist, und daß man jenseits der großen Ringmauer nicht einmahl nach einer Regel der vernünftigen Wahrscheinlichkeit eine Meinung in Vorschlag bringen kann?

Septimius.

Ich staune in's Weite hinaus. Laß mich wieder auf festen Grund und Boden sehen!

Theophranor.

Durch das Bewußtseyn, das uns mit uns selbst und unsrer Abtrennung von der Welt bekannt macht, werden uns auch die mancherley Zustände bemerklich, die wir Fühlen, Denken, Verlangen und Wollen nennen. Das Bewußtseyn war also das Tempellicht in unserm Orphischen Traume, das alle Kammern und den Vorhof erfüllte, und durch die fünf Pforten der Ringmauer ausströmte. Was, um im Bilde zu bleiben, durch eben diese Pforten einströmt, die Natureindrücke, sah Orpheus nicht, aber in den mancherley Brechungen und Spielen des Tempellichts die mannigfaltige Möglichkeit, Natureindrücke als Gefühle aufzufassen und in Begriffe zu verwandeln; denn nur dadurch wird der Natureindruck zum Gefühle in uns, daß er in das Bewußtseyn unsers Selbst dringt und unsern Zustand verändert. Das künstlichste Gefühls-Organ wäre ein todtes Werkzeug, wenn es nicht durch einen verborgenen Stoff, den wir Lebenskraft nennen, das Körperliche an das Geistige schlösse. Deßwegen ist auch eine Erklärung des Gefühls oder der Empfindung noch keinem Forscher gelungen; denn das, was den Natureindruck zum Gefühle macht, ist das Bewußtseyn, das Unerklärliche, kraft dessen wir etwas erklären. Aus dem Natureindrucke oder Gefühle macht die thätige Geisteskraft, die wir Phantasie nennen, gar mancherley, aber alles

dieses

dieses Mancherley in fortwährendem Bezuge auf die Sinne und auf das Bewußtseyn. Hat die Phantasie das Aehnliche mehrerer Eindrücke zusammen gefaßt und das Unähnliche weggelassen, so faßt der Verstand dieses Aehnliche auf, einigt es in sich, und hält es dem Bewußtseyn als einen Begriff vor, der ein Erfahrungsbegriff heißt. Der erste und wesentliche Grund der Möglichkeit aller Gefühle und Begriffe, die wir dann, wenn sie ein Ding bezeichnen, Vorstellungen nennen wollen, ist also das Bewußtseyn. Was könnte nun wohl im Traume des Orpheus der Vorhof bedeuten und die kreisende Scheidewand?

Septimus.

Die Vorstellungen von Raum und Zeit?

Theophranor.

Du scheinst zu zweifeln; vielleicht weil ich sagte, Orpheus habe nur die menschliche Vorstellungsmöglichkeit im Bilde gesehen, nicht die Vorstellungen selbst.

Septimus.

Gerade dieses wollte meine Bedenklichkeit merklich machen.

Theophranor.

Aber wenn nun die Vorstellung selbst aus der Vorstellungskraft entspringt, wie wir es vom Raume und von der Zeit bewiesen haben, ist dann die Vorstellung selbst etwas anderes als die erkannte Vorstellungsmöglichkeit?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Zu aller und jeder Einsicht gehört dreyerley: ein Wesen, daß sich die Einsicht erwirbt, ein Grund der Wirklichkeit dieser Einsicht, und die Art, wie die Einsicht bestimmt wird durch die Vorstellungskraft. Angenommen also, menschliche Einsicht sey beschränkt durch die Sinne, so ist der Stoff des Sinnengefühls der Grund der Wirklichkeit aller menschlichen Einsicht. Die Möglichkeit dieses Stoffs ist uns unbegreiflich; aber die Art, wie er für uns wirklich wird, d. h., zu unserm Bewußtseyn gelangt, kann uns, zwar auch nicht begreiflich, aber doch erkennbar werden, wie uns z. B. der Verstand als Verstand erkennbar wird. Was wir erkennen und als ein wirkliches oder eingebildetes Etwas uns im Bilde oder im Begriffe vergegenwärtigen, wird für uns eine Vorstellung. So sind Raum und Zeit Vorstellungen, und doch nichts weiter als Bedingung möglicher Vorstellungen, oder die erkannte Vorstellungsmöglichkeit im nächsten Bezuge auf die Körperwelt.

Septimius.

Ich muß dem noch ein Mahl für mich nachdenken.

Theophranor.

Es wird kaum nöthig seyn. Denke nur, daß alle Dinge, die wir durch die Sinne entdecken,

uns anschaulich werden müssen, im Raume und in der Zeit; und es ist eben das, als ob du dächtest: Raum und Zeit sind die Bedingungen der Möglichkeit aller unsrer unmittelbaren Natureinsicht. Denke ferner, daß unsre Fassungskraft, welcher Raum und Zeit eigen gehören, sich selbst auffaßt, und du hast Raum und Zeit als Vorstellungen entwickelt.

Septimius.

Auf diese Art könnte ich also die menschliche Vorstellungsmöglichkeit entdecken in gewissen Vorstellungen?

Theophranor.

Ohne allen Zweifel, so bald ich beweisen kann, daß diese Vorstellungen aus der menschlichen Vorstellungskraft selbst hervor gehen, nicht aus Natureindrücken. Denn liegt die Möglichkeit, etwas zu wissen, nicht in der Kraft, durch die wir des Wissens fähig sind? Wird mir diese Kraft mit allen ihren Aeußerungen in gewissen Begriffen oder, wie Raum und Zeit, in anschaulichen Vorstellungen erkennbar, so habe ich mit diesen Begriffen und Vorstellungen, wenn ich sie alle aufzuzählen vermag, die Grenzlinie aller menschlichen Einsicht bezeichnet. So haben wir in unserm zweyten Gespräche gefunden, daß Raum und Zeit unsrer Fassungskraft selbsteigen und von ihr nicht zu trennen sind. Daraus folgt, daß keine Erfahrung für uns möglich ist, die nicht in den Umriß des

Raums und der Zeit paßt. — Die erste Abthe
lung des Vorhofes im Tempel der Wahrheit, de
Orpheus sah, bedeutete den Raum; die zweyte
die durch die kreisende Scheidewand bezeichnet wa
was konnte sie bildlicher darstellen, als die Zeit?

Septimius.

Wenn mir nur die Zeit selbst in dieser Bild
lichkeit begreiflicher würde.

Theophranor.

Begreiflicher möchte sie wohl nie einem mensch-
lich erkennenden Wesen werden. Sie ist uns ge-
geben mit unserm Bewußtseyn, wir wissen nicht
wie? und bleibt in ihrer Unbegreiflichkeit die fort-
währende Ursache alles Entstehens und Verschwin-
dens. Durch Raum und Zeit bedingt geht der
Natureindruck über in das Gebieth des Verstan-
des. Deßwegen können wir die Natur außerhalb
des Raums und der Zeit so wenig denken als an-
schaulich empfinden; und was wir uns denken als
unabhängig von Raum und Zeit, wird nie unsrer
Fassungskraft anschaulich. Erräthst du nun die
Bedeutung der Kammern und Abtheilungen und
Farben-Systeme im Innern des Tempels?

Septimius.

Fast glaube ich, sie sollen ein Bild des Ver-
standes seyn.

Theophranor.

Und zugleich ein Bild der Begrenzung aller menschlichen Einsicht durch den Verstand.

Septimius.

Begrenzung aller menschlichen Einsicht durch den Verstand? Ich bin mir bewußt, daß mein Verstand durch nichts begrenzt ist, als durch das Gesetz des Widerspruchs. Was sich selbst widerspricht, hebt in meinen Gedanken sich selbst auf, ist also undenkbar oder unmöglich. Aber daraus, daß ein Begriff der Erfahrung widerspricht, folgt doch nicht, daß er sich selbst aufhebt. Von Allem, was wirklich ist, kann ich, so lange ich nur nichts Widersprechendes annehme, das Gegentheil als möglich denken. Das Feld der Möglichkeit ist unendlich.

Theophranor.

Du hast noch etwas auf dem Herzen. Rede dich ganz aus!

Septimius.

Gut. Du siehest meine Einwendungen als wehrlose Feinde an; aber ich denke doch nicht, daß sie so ganz wehrlos sind. Ich will mich ausreden. Zum Wesen der Denkkraft gehört, daß ich das Mögliche dem Wirklichen entgegen stellen, etwas anderes denken kann als ich erfahren habe. Bist du nicht der Meinung?

Theophranor.

Ich bin in Sachen der Möglichkeit überhau[pt] keiner Meinung. Von dem, was du jezt sa[g]test, bin ich überzeugt.

Septimius.

Wenn ich also nur dem Begriffe der Mö[g]lichkeit getreu bleibe, d. h., nichts Widerspr[e]chendes denke, kann ich dann nicht denken wa[s] ich nur will?

Theophranor.

Was du willst.

Septimius.

Aber wo bleibt denn da die Begrenzung alle[r] menschlichen Einsicht durch den Verstand?

Theophranor.

Da, wo die Vernunft den merklichen Unterschied zwischen Denken und Einsehen ent[]deckt.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Wenn dein Verstand sich mit Nichts beschäftigt, Träume und Hirngespinnste zum Gegenstande seiner Kraftäußerung macht, denkst du dann nicht?

Septimius.

Ich denke freylich; aber —

Theophranor.

Aber du denkst nichts. Nicht wahr?

Septimius.

Wohin wird nun das wieder führen?

Theophranor.

Der Verstand kann spielen mit Bildern der Phantasie. Sollte er nicht auch mit Begriffen spielen können? Nimm ein Mahl an: es gebe Harpyen, ekelhafte Wundervögel, die noch kein menschliches Auge gesehen hat; kann nicht der Verstand, wenn er die erdichteten Eigenschaften dieser Wundervögel zusammen ordnet, eine Naturgeschichte der Harpyen erfinden.

Septimius.

Da ist die Dichtung augenscheinlich. Was wahr seyn soll in der Erfahrungswelt, muß irgend ein Sinn bestätigen. Aber wenn ich über die Erfahrung hinaus denken, Geister und Seelen und Welten ergründen will, da kann mich kein Augenschein widerlegen, ich mag denken, was ich will.

Theophranor.

Aber sollte dir der Verstand nicht beweisen können, daß er nichts weiter thut, als mit sich selbst spielt, wenn du Eins und Anderes denkst? was ist nichts?

Septimius.

Wie du mich fragst?

Theophranor.

Warum scheuest du dich, die beliebte Erklärung auszusprechen: „Nichts ist das Gegentheil von Etwas?“

Septimius.

Weil sich das Nichts gar nicht erklären läßt, eben weil es nichts ist.

Theophranor.

Aber du denkst es dir doch als etwas?

Septimius.

Ich?

Theophranor.

Du, und wir alle. Um irgend ein Urtheil zu fällen, muß doch etwas gedacht werden, das ich beurtheile. Urtheilst du aber nicht mancherley vom Nichts? Nichts, sagen wir, ist unvergänglich; nichts schützt uns vor dem Tode; nichts muß einen wackern Mann zu schlechten Handlungen verführen. Was wollen wir damit sagen? Wir drücken einen Satz, der sich auch in die Form der Bejahung fassen ließe, durch eine Verneinung aus. Nichts ist unvergänglich, heißt: Alles ist vergänglich. Verneinung ist eine Kraftäußerung des Verstandes. Eine ähnliche Kraftäußerung ist die Verwandlung des Begriffs einer Handlung in den Begriff eines Dinges. Durch eine solche Verwandlung wird in unsern Gedanken aus der Verneinung ein Nichts.

Ich bleibe überzeugt, daß Nichts immer Nichts ist, und denke es mir doch, wenn ich Lust habe, als Etwas, um einen bejahenden Gedanken in die Form der Verneinung zu fassen. So kann ich, ohne Widerspruch, das Nichts beurtheilen, und so gar personificiren, und es, wie das Glück, zu der Würde einer Göttinn erheben. Was ist denn ein Schatten? Doch nichts mehr, als der Mangel des Lichts an einer umher erleuchteten Stelle; also ein Nichts. Und wie denkt sich der Volksglaube die abgeschiedenen Seelen? Als Schatten. Wie täuschte Ulyß den Cyklopen, als dieser ihn um seinen Nahmen befragte? Er nannte sich Niemand. Nur ein Cyklop konnte sich so täuschen lassen in dieser sichtbaren Welt. Aber wenn wir unsern Verstand über das Sichtbare erheben wollen, sind wir alle eine Art von Cyklopen.

Septimius.

Ich muß staunen und lachen. Der Begriff des Nichts ist mir nie begreiflich gewesen, und noch weniger ist mir eingefallen, daß sich so Vieles daraus machen ließe. Aber woher hab' ich diesen wunderlichen Begriff, den ich doch beym Denken nicht entbehren kann? Und wie kann der Verstand auf gleiche Art noch mit andern Begriffen spielen?

Theophranor.

Woher wir diesen Begriff haben, wird sich finden, wenn wir die Kammern im Tempel des

Verstandes durchsuchen, die Orpheus im Bilde sah. Willst du aber so gleich noch einen Begriff kennen lernen, mit welchem der Verstand eben so wie mit dem Nichts spielt, so nimm nur das Gegentheil von Nichts, den Begriff des Etwas.

Septimus.

Den wesentlichsten aller Begriffe? Der ist doch wohl nicht ein Nichts, so wie das Nichts ein Etwas?

Theophranor.

Was ist denn Etwas?

Septimus.

Das, was ist, wirklich und wesentlich vorhanden ist.

Theophranor.

Reiche Grammatik! arme Logik! Sieh' ein Mahl alle die Ausdrücke näher an, deren du dich bedienst, um dir den Begriff des Etwas zu verständigen! Liegt im geläuterten Begriffe des Etwas mehr als die Eigenschaft des Seyns?

Septimus.

Aber in dieser Eigenschaft liegen viel andere Eigenschaften, z. E. die Selbstbeständigkeit, die Wirklichkeit, die Unabhängigkeit vom Urtheile eines Menschen über das Seyn des Dinges, das wirklich und wesentlich ist.

Theophranor.

Für einen so gelehrten Metaphysiker hätte ich dich kaum angesehen. Sag' mir aber, was ist denn wirklich und wesentlich?

Septimius.

Grundbegriffe des Verstandes vertragen, wie dir bekannt ist, keine Erklärung. Jeder weiß von selbst, was er sich darunter zu denken hat.

Theophranor.

Nur darüber, was denn ein Grundbegriff des Verstandes ist, hast du mir noch keine Auskunft gegeben! — Halte mit deiner Antwort ein wenig zurück! Wir wollen bald dahin kommen, uns über alle Grundbegriffe des Verstandes, nicht bloß über das Etwas zu verstehen. Nur zum Versuche both dir der Begriff das Etwas. Vergleiche ihn genau mit den Begriffen des Seyns, der Wesentlichkeit, der Wirklichkeit, des Vorhandenseyns, und was dir der Verstand sonst für Formen und die Sprache für Ausdrücke an die Hand geben mag; sie sind alle Bezeichnungen eines und desselben Grundbegriffs, über den du nicht hinaus kannst. Deine Erklärung: Etwas ist das, was ist, wirklich und wesentlich vorhanden ist, kann nicht einmahl für ein Gedankenspiel gelten; sie ist ein nacktes Wortspiel.

Septimius.

Du zerstörst mir meine Gedanken, während ich sie denke.

Theophranor.

Ich mache dir nur die Bereitwilligkeit des Verstandes bemerklich, ein Wortspiel für einen Gedanken zu nehmen. Wie oft hat nicht unter den Forschern, die des Meinens nicht müde werden, das große Wort getönt: Wesen der Dinge! Was denkst du dir dabey? Wesen der Dinge!

Septimius.

Ich mag nichts mehr dabey denken, bis ich deine Erklärung gehört habe.

Theophranor.

Ein Wesen und ein Ding, ist es zweyerley oder einerley?

Septimius.

Wesen nenn' ich, was überhaupt ist; Ding, was körperlich ist; aber beydes freylich nur in so fern es ist.

Theophranor.

Wesen ist also die Eigenschaft des Seyns; ein Ding ist ein Ding, dadurch, daß es ist; Wesen der Dinge heißt also — was?

Septimius.

Das Seyn der Dinge, die dadurch Dinge sind, daß sie sind! — Du bringst mich wieder zum Lachen.

Theophranor.

Und ich freue mich deiner Antwort; denn so richtig, das heißt dieses Mahl so nichtig hat das Wesen der Dinge noch keiner unsrer Kosmotheoren bestimmt. Verzeihlich aber wird die Verirrung aller derer, dir darauf ausgingen, das Wesen der Dinge zu ergründen, wenn man durch die vollständige Kenntniß aller Grundbegriffe des Verstandes gelernt hat, daß der Verstand nach unvermeidlichen Denkgesezen in den Begriff des Seyns den Begriff einer Kraft hinein trägt. Unter Wesen der Dinge dachte man sich die innern Kräfte der Dinge. Daß aber der Begriff einer Kraft, so wie ihn unsere Weltlehrer bestimmen, auch in ein Nichts zerfällt, wenn man ihn über die Körperwelt, das heißt, über die Welt in unsrer menschlichen Vorstellung hinaus erweitern will, hatte man nicht erwogen.

Septimius.

Aber, lieber Vater, wenn du so fortfährst, alle Begriffe in Nichts aufzulösen, was wird dann aus aller menschlichen Einsicht?

Theophranor.

Aus menschlicher Einsicht kann möglicher Weise nichts werden, als was der Verstand nach den Gesezen des richtigen Denkens daraus macht. Sollte sich also beweisen lassen, daß die richtigen Geseze des Denkens ausgehen von gewissen Grundbegriffen, z. B. des Seyns, der Ursache,

der Möglichkeit; sollte sich ferner beweisen lassen, daß diese Grundbegriffe dem Verstande selbst angehören und nichts anderes als die Aeußerungen der Denkkraft bezeichnen, so wie der Begriff Verstand die Denkkraft selbst bezeichnet; sollte sich die Zahl dieser Grundbegriffe nach einer untrüglichen Regel bestimmen lassen; sollte endlich die Eigenthümlichkeit dieser Grundbegriffe darin bestehen, daß sie nur Bedingungen des Denkens sind, die uns keine Kenntniß geben, als in so fern uns auf einem andern Wege, nicht durch den Verstand, ein Gegenstand gegeben ist, worauf sich der Verstand bezieht; dann, mein Sohn, hätten wir die Grenze aller möglichen Verstandeseinsicht für Wesen, die keinen andern Verstand haben, als Menschenverstand, endlich und ein für alle Mahl abgesteckt, und die lezte Lehre unsrer Verstandesprüfung würde seyn: Durch Denken allein läßt sich keine Einsicht gewinnen. — Hier laß uns still stehen!

Septimus.

Keine Einsicht läßt sich durch Denken gewinnen? Warum denken wir denn? Zu was Ende philosophiren wir zusammen? Da thun wir ernstlich wohl, wenn wir still stehen. Aber ist das nicht wieder meine Skepsis?

Theophranor.

Deine Skepsis? Die sagt, so viel mir bekannt ist: „Man kann Alles meinen und nichts wissen;“ sagte ich aber das?

Septimius.

Du sagtest: „Denken allein giebt keine Einsicht.“ Also Denken und Fühlen zugleich, kann das vielleicht Einsicht geben?

Theophranor.

Wir wollen sehen. Der Weg, den ich dich führe, der Weg des Wie? wird jezt etwas rauh, und theilt sich in mehrere Wege, die zulezt alle zusammen laufen, wie die Kammern im Tempel des Orphischen Traums. Jeden dieser Wege müssen wir gehen, um uns zu überzeugen, daß wir keinen vorbey gegangen sind, der vielleicht nach einer andern Richtung führte. Wir werden also oft umkehren müssen, nachdem wir schon ein Mahl angekommen sind. Dann aber, wenn wir zulezt vom Mittelpuncte aus in alle Wege hinein sehen und rund umher unsre Fußtapfen entdecken, dann sind wir mit aller Betrachtung über die Macht des menschlichen Verstandes fertig für unser ganzes Leben, und wissen Ein für alle Mahl, woran wir sind.

Septimius.

Solch ein Ruheplaz! Er ist wohl des Suchens werth, auch wenn keine Rosen umher blühen sollten. — Aber du hast mir im Tempel der Wahrheit noch das innerste Heiligthum nicht gedeutet. Der Altar mit seiner Inschrift und die neue Sonne, in welcher die Lichtstrahlen hinauf leuchten, sind die vielleicht das Bild des Glau-

bens, dem meine Vernunft huldigen soll, wo ihre Einsicht endet?

Theophranor.

Bewahre das Bild im Gedächtnisse! Vom Glauben muß unter uns nicht eher die Rede seyn, bis wir die Inschrift am Altare entziffert haben; und eh' wir dahin kommen, diese zu entziffern, müssen wir die Kammern des Verstandes mit ihren Abtheilungen durchsuchen. Zur Einsicht bestimmt vor den vernunftlosen Naturen sucht das menschliche Selbst den höchsten Gewinn der Vernunft in Einsicht. Sich selbst zu beschränken, läßt man sich nicht gern unterweisen; und wem mit Glauben geholfen ist, meint man, der muß seitwärts treten von denen, die Geist und Kraft haben zum Wissen. — Also der Verstand soll auftreten vor seiner unumschränkten Gebietherinn, der Vernunft, und wegen seiner künftigen Amtsführung die nöthigen Befehle einhohlen.

Septimius.

Verstand und Vernunft, ist denn das so wesentlich zweyerley?

Theophranor.

So wesentlich wie du selbst und das, was dein ist. Mit Fleiß stelle ich die Erläuterung eines Unterschiedes, der zur Gründung unsrer Lehre gehört, der Verstandesprüfung voran. Verstand, was bedeutet das Wort in unsern Sprachen anderes als die Kraft des Denkens? Denselben

selben Begriff schließt man mit Recht an das Wort Vernunft; denn nur das Vernunftwesen in körperlicher Umhüllung, der Mensch, kann denken, so viel uns bekannt ist. Alles Denken geschieht durch Begriffe. Unter den Begriffen, die den Verstand mehr oder minder ausfüllen und beschäftigen, sind aber die meisten aus Sinnengefühlen und Natureindrücken geschöpft. Zum Denken in der Natur- und Erfahrungswelt gehört also mehr als Verstand. Der Eindruck muß dem Erfahrungsbegriffe voran gehen. Der Faden eines jeden Erfahrungsgedankens, wo spinnt er sich an? Im Gefühle des Sinnes. Wie läuft er fort? Nach der Systematik des Verstandes in der Regel der Begriffe und Urtheile. Wo endigt er sich aber? Wo wird er zum zweyten Mahle fest geknüpft? In meinem Bewußtseyn; da wird er mein Gedanke. Wenn ich nun einen Gedanken als mein gewonnen habe, genügt mir dieser Gewinn? Erhebt sich nicht dann in mir die Frage aller Fragen: „Aber ist denn das auch wahr, was ich denke?"

Septimius.

Und diese Frage, willst du sagen, ist eine Vernunftfrage, die mehr enthält als jeder Gedanke, der nur das Werk des Verstandes ist.

Theophranor.

So lehrt es mich mein Bewußtseyn, der lezte Grund meines ganzen Wissens. Ein Gedanke ge-

hört als Gedanke, als ein aus Begriffen zusam men geformtes Urtheil, immer dem Verstande an er mag geschöpft seyn aus welcher Tiefe er wil Aber anders denkt der Philosoph, anders de Staatskünstler, anders der Dichter. Der lezter ist unbekümmert, sein Gedanke mag wahr ode irrig an sich seyn, wenn er nur als schöner Em pfindungsgedanke wahr ist. Dem Staatskünstle und Planerfinder liegt die Wahrheit nur in s fern am Herzen, als der Irrthum sein eigne Werk behindert. Wer aber die Wahrheit selbs zum Ziele seines Denkens macht, der kann au dem Gedanken, der erst darauf angesehen werde soll, ob er wahr oder falsch ist, den Endbegrif der Wahrheit nicht nehmen. Um etwas zu wa gen, muß ich im Besize eines Gewichts seyn. Um ein Urtheil zu **würdigen**, muß ich einen lezten Grund der Würdigung haben; und wo soll ich die sen suchen?

Septimius.

Ich denke, in der Natur und Erfahrung.

Theophranor.

Aber Natur und Erfahrung sagen mir nur, **was ist**. Dehne ich den Begriff der Wahrheit nicht hinaus über die Natur? Prüfe ich nicht den Natureindruck selbst nach einer Regel der Wahrheit?

Septimius.

Du wirst mich wieder auf das Bewußtseyn zurück führen, vor dem ich verstummen muß.

Theophranor.

Das Bewußtseyn, als lezter Grund und Quelle des Begriffs der Wahrheit gedacht, ist das, was wir Vernunft nennen. Zwischen der Welt und meinem Bewußtseyn, das heißt, der Natur und der Vernunft, steht mein Verstand in der Mitte. Nach beyden Seiten kann er sein Kunstgeschäft betreiben und Begriffe entwickeln. Ein Begriff, den der Verstand unmittelbar aus dem Bewußtseyn entwickelt hat, ist ein reiner Vernunftbegriff. Wie viel es dergleichen giebt, und welchen Einfluß reine Naturbegriffe auf das Denken überhaupt haben, wird sich zeigen, wenn uns der Verstand als Verstand nicht mehr täuschen kann. Wenn jemand durch Denken Wahrheit zu finden sucht, und statt ihrer Irrthum findet, was ist ihm widerfahren? Sein Verstand hat seine Vernunft getäuscht.

Septimius.

Der Verstand? Du bringst ihn in solche Unehre, daß man wünschen möchte, man könnte sich ohne ihn behelfen. Aber wenn der Verstand die Vernunft täuschen kann, warum soll nicht auch die Vernunft den Verstand täuschen können?

Theophranor.

Wenn die Wahrheit selbst Lüge werden kann, wo bleibt denn der Begriff der Wahrheit?

Septimius.

Das ist's, was ich lernen möchte!

Theophranor.

Und was du schon weißt, wenn du dich unsers ersten Gesprächs erinnerst. Da Wahrheit nichts anderes ist als das Verhältniß einer möglichen Vorstellungskraft zu der Welt; wo kann ich den lezten Grund aller menschlichen Wahrheit anders suchen als im Bewußtseyn meiner menschlichen Vorstellungskraft? Wirkte meine menschliche Vorstellungskraft nicht nach unabänderlichen Gesetzen; woher sollte mir die Ueberzeugung von unabänderlicher, das heißt: nothwendiger Wahrheit kommen? Alle Wahrheit der Natur hängt ab vom Natureindrucke, den ich bald so, bald anders empfinde. In ihr ist keine Nothwendigkeit. Aber ich bin mir doch einer Wahrheit bewußt, in welcher Nothwendigkeit ist; der mathematischen Wahrheit! Was ist der lezte Grund aller mathematischen Wahrheit? Unser zweytes Gespräch erklärte ihn auch. Dadurch, daß die Vorstellungen des Raums und der Zeit aus der unmittelbaren Anwendung unsrer Vorstellungskraft auf Natureindrücke entspringen, und von uns nicht weggedacht werden können, wenn wir nicht unsre ganze menschliche Eindrucksfähigkeit wegdenken: dadurch gewinnt jeder mathematische Saz, den der Verstand aus Raum und Zeit entwickelt, menschliche Nothwendigkeit. Wir können uns nicht das Gegentheil eines einzigen solchen Sazes als möglich vorstellen, ohne in Gedanken die ganze Mathematik aufzuheben. So verhält

sich zu unserm Bewußtseyn die unmittelbare Anwendung unsrer Vorstellungskraft. Wie nun aber die mittelbare, die wir Verstanden nennen? Der Verstand bringt das als Begriff und Urtheil vor das Bewußtseyn, was zuerst bloßes Gefühl war. Können solche Erfahrungsbegriffe und Urtheile Nothwendigkeit haben?

Septimius.

Von jedem Erfahrungsurtheile kann ich das Gegentheil als möglich denken.

Theophranor.

Und warum?

Septimius.

Weil jedes Erfahrungsurtheil sich an empfundene Natureindrücke hält, und ich jeden einzelnen Natureindruck wegdenken kann, ohne dadurch den Begriff der ganzen Natur aufzuheben.

Theophranor.

Wie kommt es denn aber, daß es einige Urtheile über die Natur giebt, die in voller Bedeutung nothwendig sind, weil wir sie nicht bezweifeln können, ohne unsern menschlichen Begriff der ganzen Natur aufzuheben? Denkst du dir nicht die ganze Natur als eine fortwährende Zusammenwirkung von Kräften?

Septimius.

Und wenn ich sie mir so denke, enthält diese Denkart ein nothwendiges Urtheil?

Theophranor.

Sie enthält deine Ueberzeugung von der Wahrheit des Sazes, daß alle Naturbegebenheiten zusammen hängen wie Wirkung und Ursache. Oder bist du von dieser Wahrheit nicht überzeugt?

Septimius.

Ich nehme sie an, weil ich sonst keinen Grund mehr hätte, meinem Verstande die Freude zu gönnen, daß er Naturbegebenheiten zu erklären, die Ursachen aus den Wirkungen zu errathen sucht.

Theophranor.

Und wenn du sie nicht annehmen wolltest, müßtest du nicht denken, irgend eine Naturbegebenheit, die nicht in einer vorher gehenden Begebenheit ihren Grund haben solle, ginge aus sich und durch sich selbst hervor?

Septimius.

Das wäre denn mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung!

Theophranor.

Und was noch widersinniger ist, eine Schöpfung ohne Schöpfer. Warum aber willst du eine solche Schöpfung mitten im Laufe der Natur nicht gelten lassen?

Septimius.

Weil der Gedanke widersinnig wäre, wie du selbst sagst.

Theophranor.

Und warum widersinnig?

Septimius.

Das mag der wissen, der mir meinen Menschenverstand gegeben hat.

Theophranor.

Zu dem wollen wir voll Vertrauen unsre Zuflucht nehmen, wo unsre Einsicht ein Ende hat. Aber da, wo du sie abbrichst, hat sie noch kein Ende. Wie ist es möglich, daß irgend eine Wahrheit für die Menschenvernunft unabänderlich und nothwendig seyn kann? Ich denke, die Lehre von Raum und Zeit hat uns ein Beyspiel gegeben.

Septimius.

Die Lehre von Raum und Zeit geht von der menschlichen Vorstellungskraft selbst aus. Aber die Lehre von der Natur hat ihren Grund in der Natur!

Theophranor.

Ihren l e z t e n Grund?

Septimius.

Ich verstehe dich nicht.

Theophranor.

Die Natur ist doch nur in so fern Natur für uns, als sie in einem gewissen Verhältnisse zu unsrer Vorstellungskraft steht?

Septimius.

Ohne allen Zweifel.

Theophranor.

Es läßt sich doch also gar wohl denken, daß unsre Vorstellungskraft in mittelbarer Anwendung, d. h., unser Verstand Grundregeln in sich hat, nach denen wir, weil Menschenverstand unser einziger Verstand ist, alle Natureindrücke beurtheilen müssen, auf eine ähnliche Art, wie wir alle Natureindrücke im Raume und in der Zeit aufzufassen nicht umhin können? Gehört der Gedanke, daß alle Naturbegebenheiten zusammen hängen wie Wirkung und Ursache, dem Verstande selbst an, so daß ich ihn nicht wegdenken kann, ohne den ganzen Verstand wegzudenken, dann ist das Gegentheil eines solchen Gedankens Widersinn.

Septimius.

Da sind wir auf Ein Mahl wieder beysammen!

Theophranor.

Und nun wirst du, hoff' ich, nie wieder fragen, ob nicht die Vernunft den Verstand täuschen kann, wie der Verstand nur zu oft die Vernunft täuscht. Der lezte Punct aller Sinnen- und Verstandeseinsicht, der unerschütterliche Grund der Wahrheit in unserm Bewußtseyn, kann nicht täuschen, wenn gleich alle Wahrheit, die auf diesem Grunde ruht, nur menschliche Wahrheit ist. So

bald die Vernunft ihre Entscheidung giebt: So ist es! vor welcher höhern Gewalt wollen wir sie belangen? Sie selbst ist Oberrichterinn aller Verstandes- und Sinneneinsicht, und ihre Entscheidungen sind für uns unbezweifelbar, weil sie unmittelbar durch unser Bewußtseyn gegeben werden, dessen Gewißheit Eins ist mit der Gewißheit unsers vernünftigen Seyns. Warum ist das wahr, was die Vernunft sagt? Auf diese Frage ist die einzig-mögliche Antwort: Weil wir von Wahrheit keinen andern Begriff haben als den Vernunftbegriff. Was wahr seyn soll, muß vernünftig seyn; was unbezweifelbar-vernünftig ist, ist wahr. Dieses Recht der lezten und unbedingten Entscheidung, wodurch die Vernunft ihre Oberherrlichkeit über alle menschliche Empfindungen und Gedanken bewährt, kommt dem Verstande nicht zu. Der Verstand ist ehrwürdig als Dollmetscher der Wahrheit! aber ist er nicht auch zur andern Zeit, freylich ohne es zu wollen, der rastlose Empörer gegen die höchste Gewalt seiner Gebietherinn? Die Vernunft scheidet Wahres vom Falschen. Der Verstand denkt, was er zu denken vermag, Wahres und Falsches. Durch seine Fähigkeit, dem Wirklichen das Mögliche entgegen zu halten und das Mögliche als wirklich zu denken, den Begriff einer Eigenschaft umzuformen in den Begriff eines Dinges und mit Nichts und Etwas zu spielen, als könnte Etwas werden aus Nichts: durch diese Fähigkeit hat der Verstand den Irrthum

in die Welt gefördert, und mit ihm alle Kinder des Irrthums, alle Mißhelligkeiten und Mißverständnisse und alle philosophirende Secten.

Septimius.

Da thut es denn freylich Noth, einen so zweydeutigen Dollmetscher bey jedem Entscheidungsrecht, das er sich anmaßt, um seine Vollmacht zu fragen. Aber noch immer fasse ich nicht, wie er mit allen seinen Künsten die Vernunft täuschen kann, und noch weniger, was mich bewegen soll, den Ausspruch einer Oberrichterinn, die sich täuschen läßt, für entscheidend zu nehmen.

Theophranor.

Was ist das Merkmahl eines entscheidenden Vernunftausspruchs?

Septimius.

Wer das wüßte!

Theophranor.

Weißt du nicht, daß ein Unterschied da ist zwischen Ueberzeugung und Zweifel?

Septimius.

Gar wohl. Aber ich weiß auch, daß ich morgen bezweifeln kann, was mich heute vielleicht überzeugt, und daß alle Secten-Lehrer nur deßwegen hadern, weil der eine bezweifelt oder gar läugnet, was den andern wie ein Götterwort überzeugt.

Theophranor.

Haderten diese Zweifler und Ueberzeugten je über die Wahrheit des Ein Mahl Eins?

Septimius.

Habe Nachsicht, Vater, wenn ich dagegen frage: Und hörten sie deßwegen, weil sie über das Ein Mahl Eins nicht haderten, schon jemahls auf, über alle nicht-mathematische Wahrheiten verschiedener Meinung zu seyn?

Theophranor.

Meine Frage und die deine treffen da zusammen, wo unsre Verstandesprüfung anhebt. Warum ist mathematische Wahrheit unwidersprechlich?

Septimius.

Das habe ich von dir gelernt.

Theophranor.

Sind alle andere Wahrheiten widersprechlich? Alle? Das höchste Naturgesez zum Beyspiel, nach welchem ich nicht umhin kann, die ganze Natur als eine ununterbrochene Folge von Ursachen und Wirkungen zu denken?

Septimius.

Du sagtest, dieser Gedanke, den ich als höchstes Naturgesez zu denken nicht umhin kann, sey ein höchstes Verstandesgesez; den Beweis aber hast du mir noch vorenthalten.

Theophranor.

Die Reihe wird schon an ihn kommen. Auch ohne diesen Beweis nimmst du ihn unterdeß für wahr und unvermeidlich an?

Septimius.

Du weißt, was ich antworten muß.

Theophranor.

Es giebt also auch außer der Mathematik Wahrheit, die eben so überzeugend und unwidersprechlich ist wie die mathematische. Und wenn der Verstand aus sich selbst die höchsten Denkgeseze entwickelt; wie sollten diese Denkgeseze nicht auch unwidersprechlich seyn?

Septimius.

Sehr recht, lieber Vater. Aber wenn ich nun diesen Denkgesezen gemäß meinen Verstand anwende, dann geht der Tumult der Irrungen und Meinungen an; dann täuscht der Verstand die Vernunft, wie du es nennst.

Theophranor.

Worauf kannst du deinen Verstand anwenden?

Septimius.

Auf — alles Mögliche.

Theophranor.

Wenn nun aber unsre Verstandesprüfung lehren sollte, daß dem Verstande, wenn er sich von

der Natur abwendet, nichts zur Anwendung seiner Kraft und Kunst übrig bleibt als das Bewußtseyn; wo würde dann der Irrthum seine mögliche Heimath finden?

Septimus.

In der Beurtheilung der Natur und des Bewußtseyns.

Theophranor.

Natur ist für uns nichts anderes als die Folge der Eindrücke, die auf unser Bewußtseyn wirken. Ihre Wahrheit ist gebunden an die Erfahrung, und alle Erfahrung wird näher bestimmt durch die besondere Gefühlsart dessen, der etwas erfährt. Alle unsre Erfahrungsurtheile richten sich nach der Art, wie wir die Dinge der Welt ansehen. Haben gleich alle gesunde Menschen im Ganzen fünf gleiche Sinne, so giebt es doch der besondern Sinne, wie das Sprichwort sagt, so viel als der Köpfe; und jeder Kopf philosophirt, so weit ein Sinn sich ins Spiel mischt, wie billig, nach seinem Sinne. Ist also jemahls zu erwarten, daß Erfahrungswahrheit einfach, einzig und unbestritten seyn wird?

Septimus.

Du räumst also doch dem Irrthume ein ansehnliches Gebieth ein, wo er herrschen kann!

Theophranor.

Und mehr oder minder herrschen wird bis ans Ende aller menschlichen Dinge. Dafür aber ist auch eine wohlgestimmte Erfahrungs-Philosophie so bescheiden, sich nie Untrüglichkeit anzumaßen. Wahr heißt in ihrer Sprache sehr wahrscheinlich. Wer von einer Erfahrungslehre überzeugt ist, läßt immer den Fall gelten, daß er bey erweiterter Erfahrung vielleicht eines andern überzeugt werden könne. Da darf man auch dem Verstande nicht vorwerfen, daß er die Vernunft täuscht, so bald er nur das Seine thut und sein Urtheil dem Eindrucke gemäß bildet, den er nicht in seiner Gewalt hat. Aber wenn jemand durch Denken, nicht aus Mangel an Beobachtungsgabe, sondern durch Mißbrauch oder verkehrten Gebrauch der Geseze alles Denkens Irrthum statt Wahrheit findet, dann fällt die Schuld auf den Verstand: dann hält oft der geübteste Denker sich am ersten für überzeugt, ohne es zu seyn.

Septimius.

Man hält sich für überzeugt, ohne es zu seyn? Ist denn Ueberzeugung mehr als ein gefühlter Zustand? Wer das Rechte gefunden zu haben glaubt, der hält sich für überzeugt und ist es, — so lange er's ist.

Theophranor.

Wer aber das Rechte gefunden hat, zuverlässig gefunden hat —

Septimius.

Das ist's eben, was jeder von sich glaubt, so lange er überzeugt ist. Wir drehen und drehen uns —

Theophranor.

Und kommen immer weiter. Denn daß es unbezweifelte Vernunftwahrheit giebt, beweiset die Mathematik. Wer einen mathematischen Lehrsaz ein Mahl verstanden hat, wird der in seinem ganzen Leben in den Fall kommen, daß er daran zweifelte?

Septimius.

So lange er seinen gesunden Verstand behält, gewiß nicht.

Theophranor.

Wenn du aber einem Menschen von übrigens gesundem Verstande, der nur mit Mathematik nie zu schaffen gehabt hat, eine mathematische Unwahrheit von der verwickelten Art scheinbar zu beweisen Lust haben solltest; würdest du nicht damit zu Stande kommen?

Septimius.

Das würde ich vielleicht.

Theophranor.

Der Mensch, den du auf diese Art zum Irrthume geführt hättest, hielte sich dann für überzeugt. Sollte er aber, durch eignes Nachsinnen oder durch fremde Hülfe eines Bessern belehrt,

ein Mahl den Irrthum aufgedeckt haben; würdest du ihn durch deine Scheinbeweise zum zweyten Mahle täuschen können?

Septimius.

Durch die vorigen schwerlich; aber vielleicht durch andere.

Theophranor.

Und wenn er sich wieder täuschen läßt, es sey durch welche Spiegelgründe es wolle, so liegt doch die Schuld immer nur an seinem schwachen Kopfe, keinesweges an der allgemeinen Beschränkung der Menschenvernunft. Vielleicht kann der Verstand nichts Mögliches ersinnen, was irgend ein Träumer nicht ein Mahl glauben sollte. Wenn aber die Grundgeseze des Denkens so nothwendig und unveränderlich sind wie das Ein Mahl Eins; wenn aus diesen Grundgesezen unwidersprechliche Grundwahrheiten fließen, durch welche die Grenze aller Verstandeseinsicht bezeichnet wird: so kann derjenige, dem diese Grundwahrheiten ein Mahl zur Genüge verständlich geworden sind, so wenig in den Fall kommen, daß er an der Richtigkeit der Schlüsse jemahls wieder zweifelte, die aus ihnen hervor gehen, so wenig ein Mensch, der einen mathematischen Lehrsaz begriffen hat, ihn jemahls bezweifeln wird. Einsicht aber muß voran gehen, wenn Ueberzeugung folgen soll. Wie es möglich ist, daß die Vernunft, die Prüferinn der Gültigkeit aller menschlichen Urtheile und Schlüsse, dennoch

noch falsche Urtheile und Schlüsse eine Zeit lang für wahre aufnehmen kann, weiß nur der, dessen Werk der Mensch ist. Wäre es aber nicht möglich, so wäre auch kein Irrthum möglich. Die Täuschungskunst des Verstandes gründet sich auf die Bereitwilligkeit der Vernunft, sich täuschen zu lassen, wie die Schauspielkunst auf das Gemüth der Zuschauer. Aber wir wissen für unser Bedürfniß genug, wenn wir den Urheber alles Irrthums, den Verstand selbst, nicht eher ruhen lassen, bis er die Vernunft so befriedigt hat, daß aus ihr der unumschränkte Gedanke hervor geht: „Das Gegentheil von dem, was ich begriffen habe, ist unmöglich.“

Septimius.

Mir ist noch immer, als fehlte etwas in deiner Erläuterung.

Theophranor.

Meine Erläuterung hält sich an die Voraussezung, daß der Verstand die nothwendigen Grenzbestimmungen seiner Gewalt aus sich selbst entwickelt. Voraussezungen aber geben keine Ueberzeugung. Und doch mußte ich zu ihnen meine Zuflucht nehmen, um die Oberhoheit der Vernunft über den Verstand so früh als möglich geltend zu machen. Dies gab die erste Lücke in der Reihe meiner Gedanken. Dazu kam noch eine zweyte. Unser Denken und Forschen geht seinen Weg durch den Verstand, führt aber zur Ueber-

zeugung durch die Vernunft. Diese entscheidende Macht der Vernunft konnte ich dir aber zur Einleitung nicht weiter bemerklich machen, als im Bezuge auf Erfahrungswahrheit und Mathematik; und die Antwort auf unsre großen Fragen, um deren willen wir diese Nächte durchwachen, liegt weder im Umkreise der Erfahrung noch der Mathematik. Ist die Welt einem höchsten Regierer unterthan? Werde Ich mit meinem Bewußtseyn fortdauern, wenn meine menschlichen Gefühlswerkzeuge zerstört sind? Um zu lernen, was ich davon denken soll, ziehe ich Verstand und Vernunft zu Rathe, wo mich alle Erfahrung verläßt. Da ließe sich also doch wohl denken, daß der Verstand, so beschränkt er auch durch sich selbst seyn mag, sich in den Höhen der Vernunft über die Sinnenwelt erhöbe und das Uebersinnliche nach einer Regel der Wahrheit beurtheilte wie das Sinnliche. War es nicht dieses, mein Sohn, was du in meiner Erläuterung vermißtest?

Septimius.

Du verstehst dich, Vater, auf das Ahnden möglicher Einwürfe, wie aufs Widerlegen. Laß mich annehmen, mein Verstand könne gedemüthigt werden von der Vernunft! Wenn nun aber die Vernunft keine Beschränkung dulden will, wer kann sie demüthigen?

Theophranor.

Gewiß keine andere Macht als sie selbst. Die Prüfung der Vernunft, des Höchsten und Lezten

in unserm Bewußtseyn, wird auch in unsrer ganzen Lehre das Höchste und Lezte seyn. Damit du aber nicht zu viel davon erwartest, laß uns zum Beschlusse dieses Nachtgesprächs noch eine Einleitungsfrage abfertigen, die uns sonst zur Unzeit in den Weg treten möchte. Ihre größte Ehre sucht die Vernunft gewöhnlich nicht so wohl im Anerkennen des Wahren, als in der Art, wie sie es auffindet durch Schlüsse. Durch Schlüsse übereilen wir die Zeit in ihrem Laufe und locken der Zukunft die Sprache der Gegenwart ab. Durch Schlüsse beweisen wir die meisten Lehren der untrüglichen Wissenschaft von Maß und Zahl. Durch Schlüsse überzeugen wir uns vom Daseyn der Naturkräfte, die wir nur in ihren Wirkungen erkennen. Sollten wir uns also durch Schlüsse nicht auch von der Körperwelt erheben können in eine Geisterwelt? Sollten wir aus dem Daseyn und der Ordnung der Dinge, die wir sehen, nicht auf das Daseyn und die Weisheit eines Urhebers schließen können, den wir nicht sehen? Sollte ich nicht aus den Wirkungen meiner Geisteskraft in der Körperumhüllung das Wesen dieser Geisteskraft erschließen und ihr künftiges Wirken auch im körperlosen Daseyn bestimmen können?

Septimius.

Du fragst, als ob zu zweifeltest.

Theophranor.

Der Zweifel, mein Sohn, findet, nach unsrer Lehre, nur in der Körperwelt eine Heimath, wo

alle Gewißheit sich in Vermuthungen endigt. Wo aber die Vernunft in ihrer Eigenmacht sich erhebt, da muß sie beweisen oder verstummen; und wo sie verstummt, da zweifelt sie nicht, sondern sie verzweifelt. Sie giebt sogar den Gedanken der Möglichkeit einer Befriedigung im Stande der Menschlichkeit auf. — Sollen Vernunftschlüsse, die über die Erfahrung hinaus reichen, innere Haltbarkeit haben; können sie sich dann auf etwas anderes gründen als auf die Eigenmacht der Vernunft?

Septimius.

Warum nicht auf die Erfahrung? Der Schluß von dem, was ich kenne, auf das, was ich nicht kenne, ist ja nicht immer ein Fehlschluß! Der Schiffer, der zum ersten Mahle ein Gewässer befährt, hat auf diesem Gewässer die Schiffahrt nicht gelernt. Er schließt von der Natur eines Meeres auf die Natur des andern, und entdeckt, wenn ihm nicht ein besonderer Unfall begegnet, neue Küsten und Länder.

Theophranor.

Wie würde es ihm aber gehen, wenn er den Versuch wagen wollte, sich mit seinem Schiffe in die Luft zu erheben, um Küsten und Länder im Monde zu entdecken?

Septimius.

Die Natur des einen Elements ist nicht die Natur des andern.

Theophranor.

Aber Luft und Wasser sind doch so wesentlich verschieden nicht. Jene ist wie dieses ein flüssiger Stoff, und beyde sind körperlicher Natur. Wo ist aber die Aehnlichkeit zwischen der sichtbaren und fühlbaren Welt, in der ich mit körperlichen Werkzeugen Erfahrungen auflese, und der übersinnlichen Welt, von der noch kein menschlicher Sinn je das mindeste vernommen hat? Den Begriff der Geistigkeit schöpft mein Verstand aus meinem Bewußtseyn, das alle Körperbegriffe als etwas Fremdes von sich weiset. Von der Erfahrung über die Erfahrung hinaus schließen, was heißt es also?

Septimius.

Doch nicht das Körperliche mit dem Geistigen verwechseln?

Theophranor.

Und was hieße es anders?

Septimius.

Vom Daseyn des Körperlichen auf das Daseyn des Geistigen schließen.

Theophranor.

Also in den Schlußsaz einen Begriff einschieben, der in den Vordersäzen nicht enthalten ist! Bestimmt sich deine Vernunft nach solchen Schlüssen? — Daß wir nicht über die Einleitung hinaus philosophiren! Wenn die Vernunft einen

Schluß, er betreffe welchen Gegenstand er wolle, für bündig anerkennen soll, so ist die Grundbedingung dieser Bündigkeit, daß ein allgemeiner Saz einen besondern oder minder allgemeinen unter sich begreife. So schließest du von der Sterblichkeit aller Menschen auf die Sterblichkeit aller Fürsten, von der allgemeinen Natur des Wassers auf die allgemeine Natur aller Meere. Woher aber hast du die Kenntniß von der allgemeinen Bestimmung der Menschen zur Sterblichkeit und von allgemeinen Eigenschaften des Wassers?

Septimius.

Aus wiederhohlten und bis jezt noch durch kein Beyspiel widerlegten Erfahrungen.

Theophranor.

Mit Erfahrung fangen also deine Erfahrungsschlüsse an. Durch fleißiges Aufmerken auf den Gang der Natur und durch wiederhohlte Versuche entdecken wir in den Naturbegebenheiten einen regelmäßigen Zusammenhang, den wir vor unserer Vernunft als ein Naturgesez aufstellen. Aus dem entdeckten Naturgeseze schließen wir auf Naturwirkungen, die wir sogar selbst veranstalten können. Das höchste und lezte Gesez aber, das die Natur der Vernunft biethen kann, ist es mehr als ein Naturgesez, gegründet auf die Erfahrung?

Septimius.

Freylich nichts mehr.

Theophranor.

Der Vordersaz in allen Erfahrungsschlüssen, der Saz, den die Vernunft als Grund des Schlusses bedarf, ist also selbst ein Erfahrungssaz?

Septimius.

Freylich wohl.

Theophranor.

Wenn du nun aber von der Erfahrung über die Erfahrung hinaus schließen willst, woher nimmst du dann den Vordersaz deines Schlusses?

Septimius.

Woher?

Theophranor.

Die Frage ist doch wichtig genug! Der allgemeinste Erfahrungssaz reicht nicht über die Erfahrung hinaus. Das höchste Naturgesez hält sich an die Natur, die wir nur durch Sinnengefühl entdecken. Wenn du also von dem, was du in der Erfahrung bemerkt hast, über die Erfahrungswelt hinaus schließest, so kann nur ein Verstandesbetrug dir den doppelten Fehler deines Schlusses verhüllen.

Septimius.

Den doppelten Fehler?

Theophranor.

Wie du schon eingesehen haben mußt. Du willst schließen von der Erfahrung, die durch deine

Sinne beschränkt ist, über die Erfahrung hinaus, das heißt, vom Besondern auf das Allgemeinere. Das ist der erste Fehler. Du willst ferner schließen von Naturgesezen, die an die Vorstellung der Körperlichkeit gebunden sind, auf Geseze der Geisterwelt, die sich allen Vorstellungen der Körperlichkeit entzieht. Das vollendet die Nichtigkeit deiner Schlußart.

Septimius.

Ich vertheidigte sie nicht als meine Schlußart. Aber ich hätte nicht gedacht, daß sich so wenig dafür sagen ließe.

Theophranor.

Nur zu viel läßt sich dafür sagen, wenn man künstliche Spiele des Verstandes für Ernst der Wahrheit nimmt, denn daß der Verstand hier sein Spiel treibt, wirst du nun schon vermuthen.

Septimius.

Aber das Wie errath' ich denn doch noch nicht.

Theophranor.

So wirst du unterdessen errathen haben, daß es die Erfahrung selbst nicht seyn kann, was die Vernunft verleitet, sich durch Schlüsse über die Erfahrung zu erheben. Im Natureindrucke, den der Verstand verarbeitet, ist nichts als Natur. Aber die Art, wie der Verstand den Natureindruck verarbeitet, könnte wohl Beziehungen auf

eine Denkart enthalten, die an die Natur nicht gebunden seyn will.

Septimius.

Kannst du mir diese Nacht nicht noch einen Aufschluß geben?

Theophranor.

Wenn wir uns wiedersehen, mein Sohn, öffne ich dir die erste der Kammern des Verstandes.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Vierte Nacht.

Die Erwartung ist eine treffliche Lehrmeisterinn. Sie sagt uns nicht, was wir zu lernen wünschen, aber sie ermuntert unsre Fähigkeit, es schnell zu lernen, so bald man es uns sagt. Septimius war durch die dritte nächtliche Unterhaltung mit dem Oberpriester noch weniger befriedigt als durch die zweyte. Einleitungen waren nie seine Sache gewesen, weil er sich Kraft genug zutrauete, ve wickelte Knoten mit Einem Zuge zu lösen. Eben deßwegen aber hatte der Oberpriester für gut gefunden, ihn hin und her zu führen und am Ende der Einleitung ihn sich selbst zu überlassen. Durch

Rathen und Ahnden sollte er vertraut werden mit dem Geiste der neuen Lehre, die nun einmahl etwas anderes war als alle alte. Ueber der Bemühung, künftigen Gedanken auf die Spur zu kommen, sollte er sich der vorigen entschlagen. Die Weisheit seiner Jugend sollte ihm fremd werden.

Mit Glück fingen Lehrer und Schüler, als sie sich nach zehn Tagen wiedersahen, das Geschäft der Verstandesprüfung ohne Vorrede an.

Septimius.

Heute, lieber Vater, komme ich also, lautere Wahrheit zu hohlen, und nicht mehr Träume.

Theophranor.

Aber du hast doch den lezten Traum des Orpheus nicht vergessen?

Septimius.

Ich möchte ihn vergessen, bis ich ihn verstehe, denn seine Deutung läßt mir keine Ruhe.

Theophranor.

Seze dich zu mir. Wir wollen dieser Nacht jeden Augenblick abgewinnen. — Was war es, was ich dir in unsrer vorigen Stunde vorzüglich bemerklich zu machen suchte?

Septimius.

Die Abhängigkeit des trüglichen Verstandes von der untrüglichen Vernunft.

Theophranor.

Und um die Trüglichkeit des Verstandes zu begreifen, in so fern sie im Verstande selbst ihren Grund hat, wollten wir die Möglichkeit des menschlichen Denkens auffinden, in so fern sie uns mit dem Verstande selbst gegeben ist. War es nicht dies?

Septimius.

Genau dies.

Theophranor.

Mit der Möglichkeit des Denkens wollten wir zugleich die Grenzen alles möglichen Denkens kennen lernen, in so fern uns der Verstand Einsicht gewähren kann. Beym ersten Versuche, das Eine mit dem Andern ins Licht zu stellen, führte uns der natürliche Weg der Forschung auf höchste Verstandeswahrheiten, die wir bey allem menschlichen Denken nie entbehren können. Diese Wahrheiten sind als Grundsäze zusammen geordnet aus Begriffen, die wir vorläufig Grund- und Regelbegriffe nannten, wie z. B. den Begriff einer Ursache. Daß solche Grundsäze und solche Begriffe, die wir gar nicht wegdenken können, ohne den Verstand selbst aufzuheben, im Verstande selbst ihren lezten Grund haben und nicht in der Erfahrung, schienen sie schon durch ihre Unentbehrlichkeit mehr als wahrscheinlich zu machen. Dieselben Grundsäze schienen auch dasjenige zu seyn, was der Ver-

nunft Muth giebt, sich durch Schlüsse über die Erfahrung zu erheben, da sich die Möglichkeit, wie man aus bloßen Erfahrungssäzen über die Erfahrung hinaus schließen könnte, gar nicht vor der Vernunft verantworten läßt. — Was lächelst du?

Septimius.

Wie du nun auf Ein Mahl alle die Bruchstücke deiner Einleitungslehre zu einem Ganzen zu verbinden weißt! Ich lächle, weil ich mich freue.

Theophranor.

Von welcher Seite könnten wir uns denn wohl dem Verstande nähern, um ihm abzumerken, was er vermag und nicht vermag?

Septimius.

Das ists eben, wovon ich noch keinen Begriff habe.

Theophranor.

Aber du hast doch einen Begriff von dem Verstande überhaupt?

Septimius.

Verstand ist Denkkraft. Ich habe den Begriff davon, in so fern ich mir meines Denkens bewußt bin. Aber wie es möglich ist, daß ich denke, davon habe ich keinen Begriff.

Theophranor.

Auch nicht, in so fern du deine menschliche Denkkraft als gegeben annimmst, aber aus ihr, so wie sie dir gegeben ist, die Möglichkeit ihrer gehörigen Anwendung erkennst?

Septimius.

Ich weiß nicht, ob ich dich verstehe.

Theophranor.

Die unverkennbare Wirkung der Denkkraft ist doch das Daseyn der Gedanken vor unserm Bewußtseyn. Ein Gedanke oder ein Urtheil ist eine Reihe zusammen geordneter, in einem bestimmten Verhältnisse gedachter Begriffe. Wenn ich also die Möglichkeit nicht fassen kann, wie der Verstand der Begriffe und Urtheile fähig ist, so kann ich doch wohl die Regeln entdecken, nach denen er, so wie er uns nun einmahl als Menschenverstand gegeben ist, bald richtige, bald unrichtige Urtheile bildet. Denn daß wir richtige und unrichtige Urtheile fällen können, über welche Vernunft oder Erfahrung den Ausspruch thun muß, ist doch keine Frage?

Septimius.

Ich kann freylich auch Ungereimtheiten denken, wenn nur vom Denken die Rede ist.

Theophranor.

Und ein ungereimtes Urtheil kann doch nicht nach der Regel des richtigen Denkens vom Verstande gebildet seyn?

Septimius.

Es giebt also, willst du sagen, Regeln des richtigen Denkens, die sich erkennen lassen müssen, weil wir sonst nicht den Begriff vom unrichtigen Denken haben könnten?

Theophranor.

Und in diesen erkennbaren Regeln des richtigen Denkens die Möglichkeit der gehörigen Anwendung des Verstandes zu erkennen, ist, was wir versuchen wollen. Denn laß uns annehmen, es ließe sich aus den erkennbaren Regeln des richtigen Denkens beweisen, daß diese Regeln uns nur in Beziehung auf gegebene Eindrücke gegeben sind; so folgte doch, daß da, wo die Eindrücke aufhören, auch die Möglichkeit der menschlichen Einsicht aufhört? —

Septimius.

— Der Verstand muß also die Grenzen seiner Macht in sich selbst erkennen!

Theophranor.

Trefflich, Lieber! So bestimmt hätte ich selbst kaum ausgedruckt, was ich sagen wollte. Wenn der Verstand höchste Denkgeseze aus sich selbst entwickelt und als Grundsäze auffaßt, so muß jedes mögliche Gedankenverhältniß in diesen Grundsäzen enthalten seyn. Ein verkehrter oder unrichtiger Gedanke würde entspringen aus der Verkehrung der Denkgeseze. Weiter. Die Denkgeseze, als

Grundsäze gedacht, würden, wie jeder Grundsaz, bestehen aus Begriffen. Ein Begriff, den der Verstand durch die Auffassung seiner Denkgeseze findet, würde dem Verstande selbsteigen angehören. Nicht wahr?

Septimus.

Aber er würde kein Ding bedeuten, willst du sagen. Er würde das seyn, was du in unsrer leztern Unterredung einen Regelbegriff nanntest.

Theophranor.

Nichts weiter als dies. Sollte nun der Verstand solche selbsteigne und aus seinen unveränderlichen Denkgesezen entwickelte Begriffe in sich haben, so müßten diese Begriffe nicht nur keinem möglichen Gegenstande des Denkens widersprechen; sie müßten sogar zu jedem wirklichen Gegenstande nothwendig sich gesellen, so bald ich ihn beurtheilen will. Denn nur durch Befolgung der Denkgeseze bin ich des Urtheilens fähig; und ein Regelbegriff ist ein gedachtes Verhältniß der Sachbegriffe, entwickelt aus dem Denkgeseze.

Septimus.

Hättest du wohl ein Beyspiel zur Hand?

Theophranor.

Laß uns annehmen, der unentbehrliche Grundsaz: Was ist, hat eine Ursache, wäre vom Verstande aus sich selbst entwickelt als ein Denkgesez. Was würde er bedeuten, wenn du ihn in sei-

ner logischen Nacktheit denkst? Nichts. Denn mit dem Gedanken: Was ist, hast du noch nicht die Thatsache gewonnen, daß etwas ist. Der Begriff einer Ursache wäre dann ein Regelbegriff, der kein Ding bedeutet, sondern nur meinen Verstand nöthigt, wenn er ein Ding erkannt hat, sich dieses Ding als Kraft oder Ursache zu denken.

Septimius.

Der Begriff einer Kraft wäre also etwas Eingebildetes?

Theophranor.

Ob er gewiß nichts weiter ist, wollen wir zu seiner Zeit sehen. Jezt kam es nur auf ein Beyspiel an. Voraus gesezt, der Gedanke, daß jedes Ding seine Ursache hat, sey nichts weiter als ein Denkgesez, so bedeutet der Begriff einer Ursache kein Ding, sondern bloß ein Gedankenverhältniß unter den Dingen. — Und jezt sind wir schon auf dem Wege, dem Verstande seine Denkgeseze abzumerken.

Septimius.

Ich gestehe, daß ich mich noch nicht darauf finde.

Theophranor.

Wenn wir im Verstande Grundsäze entdecken, die wir nicht wegdenken können, ohne den Verstand selbst wegzudenken; können dieses Erfahrungssäze seyn?

Sep-

Septimius.

Ich kann jeden Erfahrungssaz wegdenken, dem Verstande selbst unbeschadet.

Theophranor.

Wenn wir nun weiter finden, daß eben diese Grundsäze allen unsern übrigen Urtheilen, die wir für richtig erkennen, zum Grunde liegen, und daß ein Gedanke, der ihnen widerspricht, ein widersinniger Gedanke ist, wie z. B. eine Schöpfung mitten im Laufe der Natur; wofür sollen wir sie dann halten?

Septimius.

Für das, was wir suchen? Für die Denkgeseze des Verstandes?

Theophranor.

Grundsäze, die jedem richtigen Urtheile zum Grunde liegen, und die wir nicht wegdenken können, ohne den Verstand selbst wegzudenken, können sie etwas anderes seyn als der Verstand selbst in seiner richtigen Anwendung, in seinen Grundgesezen, seinen Regeln? Auch der vollständigste Erfahrungsgedanke ist eine Geburt der Vergangenheit, gültig für die Gegenwart, bis eine neue Beobachtung ihn vernichtet. Aber ein Gedanke, der aller Zukunft Geseze vorschreibt, die Möglichkeit eines richtigen Urtheils, das ihm widerspräche, im voraus abläugnet, und dem Verstande unbedingte Anerkennung seiner eignen Wahrheit

abnöthigt, ein solcher Gedanke druckt die Möglichkeit des richtigen Denkens überhaupt aus.

Septimius.

Du wirst mich überzeugen, wenn du mir in einem solchen Grundsaze ein erwiesenes Beyspiel giebst.

Theophranor.

In Einem? Was hätten wir damit gewonnen? Können wir nicht dem Verstande alle seine Denkgeseze abmerken, so können wir auch sein Gebieth nicht begrenzen. — Also, wie entdecken wir alle Denkgeseze des Verstandes? Sollen wir jeden Grundsaz, der uns aufstößt, darauf ansehen, ob er ein höchster Verstandessaz ist? Das wäre ein Werk ohne Ende. Aber es giebt zwey andere Wege, die ohne alle Krümmung uns dahin führen, wo wir ankommen wollen. Der erste ist der Weg der Ableitung aller höchsten Verstandessäze aus der vollständigen Aufzählung aller allgemeinen Urtheilsarten, deren unser Verstand fähig ist. So sind alle menschliche Urtheile entweder bejahend oder verneinend; bedingt oder unbedingt; versichernd oder bezweifelnd, u. s. w. Die nothwendige und unentbehrliche Regel der richtigen Bejahung und der richtigen Verneinung würde also ein entdecktes Denkgesez seyn. Meinst du nicht?

Septimius.

Ich weiß dir nichts einzuwenden. Aber wenn

wir so eine Urtheilsart nach der andern aufsuchen und prüfen wollen, so haben wir ein ermüdendes Geschäft vor uns. Doch wer wollte eine kleine Ermüdung scheuen?

Theophranor.

Sey unbesorgt! Ermüdung scheuen, wo man des Lohns noch nicht gewiß ist, liegt in der Natur eines oft betrogenen Herzens. Zu einer andern Zeit will ich dir die Orphische Lehre von den allgemeinen Urtheilsarten ein Mahl zur besondern Unterhaltung vorlegen. Jezt folge mir auf den zweyten Weg, der kürzer, anmuthiger, und, wie mirs vorkommt, fast noch sicherer ist als der erste! — Unsre Philosophie geht aus von dem erwiesenen Grundgedanken, daß Wahrheit nichts anderes ist als ein bestimmtes Verhältniß der Dinge, die wir erkennen wollen, zu einer möglichen Vorstellungskraft. Wir wissens ferner, daß aus unsrer menschlichen Vorstellungskraft eine bestimmte Vorstellungsart entspringt, die alle Dinge in Verhältnissen des Raums und der Zeit zusammen faßt. Von diesen Entdeckungen wollen wir ausgehen, um neues Land zu gewinnen. Unsre Vorstellungsart, so wie sie uns nun einmahl, wir wissen nicht wie, durch unsre Vorstellungskraft gegeben ist, liegt zwischen dem Bewußtseyn und den erkennbaren Dingen in der Mitte. Daraus ergiebt sich ein doppeltes Wahrheitsverhältniß: eines, das wir das äußere nennen können, das unmittelbare Verhältniß der erkennba-

ren Dinge zu unsrer Vorstellungsart; ein zweytes, das uns mehr innerlich vorkommt, das unmittelbare Verhältniß unsrer Vorstellungsart zu unserm Bewußtseyn. Ist dir dieser Unterschied deutlich?

Septimius.

Ich denke, er wird es noch mehr werden.

Theophranor.

Durch die erste Wirkung unsrer Vorstellungskraft gewinnen alle Natureindrücke Anschaulichkeit im Raume und in der Zeit. Ich fasse sie auf als ein ausgedehntes und bewegliches Etwas. Im Raume stelle ich mir die Dinge vor als außer mir. Was sich ereignet im Laufe der Dinge, stelle ich mir zwar nicht minder in der Zeit vor; aber auch dessen, was ich als mein erkenne, des Spiels aller meiner Gefühle, Vorstellungen und Gedanken, bin ich mir in der Zeit bewußt, und kann in meiner menschlichen Lebensform selbst den Begriff meines innern Seyns nicht abtrennen von der Zeit, in der ich bin. Die Zeit druckt also eigentlich ein inneres und unmittelbares Verhältniß meiner Vorstellungskraft zu meinem Selbst aus, so wie der Raum ein unmittelbares Verhältniß meiner Vorstellungskraft zu den erkennbaren Dingen, also dasjenige, was ich äußeres Verhältniß nannte.

Septimius.

Ich kann dir noch immer nichts einwen-

den; aber ich wünsche mir noch immer mehr Licht.

Theophranor.

Warum erkennen wir die Welt nur in Einem innern und nur in Einem äußern Verhältnisse der Körperlichkeit? Das weiß der Urheber der menschlichen Lebensform. Was wir aber wissen, ist, daß wir nächst dem Sinnengefühle auch Verstand haben. Was findet der Verstand im Natureindrucke, den er verarbeiten will? Zuerst das Fühlbare, das, was ich in der Erfahrungswelt das Wirkliche nenne. Aber dieses Fühlbare erscheint mir durch die erste Wirkung meiner Vorstellungskraft als etwas Körperliches. Ich kann also schon im voraus annehmen, daß mir durch die zweyte Wirkung meiner Vorstellungskraft, durch den Verstand, wenigstens ein vierfaches Verhältniß der Dinge zu meiner Einsicht gegeben seyn muß.

Septimius.

Ein vierfaches? Führt das etwa zur Deutung des Dreyfachen im Vierfachen, das Orpheus im Bilde sah?

Theophranor.

Wenn der Verstand die erkennbaren Dinge beurtheilt nach seinen Denkgesezen, was können diese Denkgeseze betreffen? Der Verstand, als zweyte Wirkung der menschlichen Vorstellungs-

kraft, liegt wieder zwischen der Natur und dem Bewußtseyn in der Mitte. Ein Denkgesez kann also ein doppeltes Gedankenverhältniß betreffen: ein äußeres, ein Verhältniß der Natur zu unsrer Denkkraft; und ein inneres, ein Verhältniß unsrer Denkkraft zum Bewußtseyn. Ein äußeres Verhältniß liegt z. B. in dem Gedanken: Jenes dort ist ein Baum; ein inneres in dem Gedanken: Ich zweifle, ob dort ein Baum ist. Mit dem ersten Urtheile bestimme ich die Eigenschaft eines erkannten Dinges und beurtheile eigentlich dieses Ding; mit dem zweyten bestimme ich das Verhältniß meines Urtheils zu meinem Bewußtseyn und beurtheile eigentlich meinen Zustand. Das zweyte sezt das erste voraus. Denn wenn ich den Fall, daß jenes dort ein Baum seyn könnte, nicht vorläufig gedacht habe, kann ich nicht bey meiner Ueberzeugung nachfragen, ob ich ihn für einen Baum halten soll. Dafür aber ist es das Leztere, was den Werth des ganzen Urtheils bestimmt. — Ich denke, du verstehst mich zur Genüge.

Septimius.

Wenigstens wird mir die Dämmerung immer heller.

Theophranor.

Nun denke dir jedes innere und jedes äußere Gedankenverhältniß im Bezuge auf die Körperlichkeit, in welcher uns die Natur erscheint. Jeder

Körper ist etwas Wirkliches für unser Gefühl, und zugleich etwas Geometrisches im Raume. Wenn ich also über etwas in der Natur ein Urtheil fällen will, und mit mir eins bin, daß irgend wo ein gewisses Ding ist und daß ich nicht Ursache habe zu zweifeln, ob da etwas ist; so erhält mein Urtheil zwey neue Bestimmungen dadurch, daß das Wirkliche als etwas Fühlbar-wirkliches und als etwas Geometrisch-wirkliches gedacht wird. Der Gedanke: Jenes ist ein Baum, bestimmt sich geometrisch, wenn ich dazu denke: Es ist ein Körper, also ein großer oder ein kleiner, ein gerader oder ein gebogener Baum. Eben so bestimmt sich der Gedanke: Ich zweifle, ob dort ein Baum ist, nach dem Geseze der Fühlbarkeit, wenn ich dazu denke: Ich kann nicht deutlich genug sehen, ob es ein Baum ist. — Also noch ein Mahl: Wenn wir urtheilen, es sey worüber es wolle, so bestimmt der Verstand entweder ein Verhältniß des Beurtheilten zu meiner Denkkraft, oder ein Verhältniß des Urtheils zu meiner Ueberzeugung, die sich an das Bewußtseyn hält. Beyde Verhältnisse bestimmen sich näher durch unsre menschliche Lebensform, in welcher die Dinge der Welt für uns etwas Körperliches und etwas Fühlbares sind. Jene beyden Verhältnisse würden vielleicht übrig bleiben, wenn wir Verstand hätten, aber eine andere Eindrucksfähigkeit. Weil wir aber als Menschen nur menschlich ur-

theilen können und die Natur körperlich anschauen und fühlen, so verdoppeln sich im Verstande die beyden Verhältnisse der Wahrheit, deren eines auch hier ein inneres, und das andere ein äußeres heißen kann.

Septimius.

Das wäre also das Vierfache im Verstande! Aber nun das Dreyfache im Vierfachen, was ist das?

Theophranor.

Ein Beyspiel kann dir beförderlich seyn, es selbst zu entdecken. Angenommen, der Grundsaz der Möglichkeit, nach welchem wir entscheiden, was wahr seyn kann und was nicht wahr seyn kann, sey ein Denkgesez; was stellst du dem Möglichen zunächst entgegen?

Septimius.

Das Wirkliche.

Theophranor.

Aber es läßt sich doch noch ein Drittes denken, das mehr als das Wirkliche ist.

Septimius.

Das Nothwendige meinst du?

Theophranor.

Wie du es meinst, und wie wir Alle es meinen, die wir nach den Gesezen des Menschenverstandes menschlich denken. Und nach eben diesen

Gesezen ist das Nothwendige in unserm Verstande nichts anderes als das Wirkliche mit dem Möglichen zusammen gedacht in unzertrennlicher Einheit. Denn nothwendig ist dasjenige Wirkliche, dessen Gegentheil unmöglich ist. Wenn sich nun zeigen sollte, daß der Verstand beym Auffassen seiner übrigen Denkgeseze nach einer ähnlichen Regel zwey Grundbegriffe in einen dritten zusammen denkt; wie viel höchste Grundsäze des Verstandes müßten wir dann finden? Nicht mehr und nicht weniger als zwölfe; und diese würden das Dreyfache im Vierfachen des Orphischen Traumes seyn.

Septimius.

Du sprichst vom Verstande wie von einem Ackerlande, das man nach Schuhen und Zollen abtheilt, um einen symmetrischen Garten daraus zu machen.

Theophranor.

Scheint dir dies zu vermessen? Was that denn unser Aristoteles, als er die Geseze aller richtigen Schlußarten aufzählte? Er beobachtete den Verstand in seinen Wirkungen zur Verbindung zweyer Säze zu einem dritten, welcher der Schlußsaz heißt. Besonnenheit ist das Einzige, was erfordert wird, damit man sich der Wahrheiten bewußt werde, die uns mit der Vernunft selbst gegeben sind; und bleibende Verhältnisse lassen sich zählen, so bald man aufmerkt. Können wir also zwölf

Grundsäze entdecken, deren je drey und drey ein unmittelbares Verhältniß der Denkkraft zu dem Beurtheilten oder ein unmittelbares Verhältniß des Urtheils zum Bewußtseyn, und beydes wieder in besonderer Beziehung auf die Begriffe der Körperlichkeit und Fühlbarkeit ausdrucken; so werden wir die Macht des Verstandes selbst beurtheilen können.

Septimius.

Aber, lieber Vater, das Gewebe deiner Verstandeslehre ist so fein gesponnen und so verwickelt dabey —

Theophranor.

Daß es mit unsrer Grundbefriedigung der Vernunft übel stehen würde, wenn wir jeden Gedanken nach der Regel der zwölf Denkgeseze prüfen wollten, um seine Wahrheit zu ermessen. Dieses Geschäft aber besorgt die Vernunft in jedem vernünftigen Geiste ohne unser Bemühen. Und eben so bestätigt sie die Richtigkeit der zwölf Grundsäze, die wir suchen wollen, im Augenblicke, da wir sie gefunden haben. Meine Einleitungslehre ist nun zu Ende. Die Dunkelheit der allgemeinen Darlegung wird verschwinden, so wie sich einer der Grundsäze, die wir aufsuchen wollen, nach dem andern vor deinem Bewußtseyn erhellen wird. Ich versprach, dich heute in die erste der Kammern des Verstandes zu führen. Dies ist die Kammer der Möglichkeit.

Septimius.

Eine geräumige Kammer!

Theophranor.

Und doch eine begrenzte, so enge begrenzt, daß auch nicht einmahl die Ahndung sich in ihr so weit ausdehnen kann, wie es das ungeduldige Herz gern möchte. — Getrauest du dir wohl, den Begriff der Möglichkeit aus der Erfahrung zu entwickeln?

Septimius.

Du wirst mich widerlegen, wenn ich Ja sage. Aber ich dächte doch, daß sich aus der Vergleichung dessen, was ist und geschieht, der Begriff von etwas, das seyn und geschehen kann, gar wohl finden ließe. . Heute lerne ich ein Ding kennen; morgen ein anderes. Heute geschieht dieses; morgen jenes. Ich erfahre also, daß meine jedesmahlige Kenntniß den Vorrath des Erkennbaren nicht erschöpft. Wie viel und vielerley aber dessen seyn mag, wovon ich keine Kenntniß habe, weiß ich nicht und fasse es deßwegen in den Begriff der Möglichkeit, der ins Unendliche reicht.

Theophranor.

Läßt sich deine Vernunft ernstlich abfertigen mit dieser Erklärung?

Septimius.

Zeige mir ihre Unzulänglichkeit!

Theophranor.

Daß wir ohne den Begriff der Möglichkeit die Erfahrung gar nicht beurtheilen könnten, ist gewiß genug; daß wir zu dem Wirklichen, das uns die Erfahrung biethet, den Begriff von einem unbestimmten Etwas gesellen, das anstatt des Gegebenen gedacht werden kann, ist nicht minder gewiß: aber dieses unbestimmte Etwas denke ich mir nur dem Wesen nach als unbestimmt. Die Regel der Möglichkeit, nach der ich es denke, ist in meinem Verstande bestimmt genug, wie die bekannte Formel sagt: Möglich ist, was sich nicht widerspricht. Was sich widerspricht, ist unmöglich. Der Begriff des Widerspruchs, ist der auch ein Erfahrungsbegriff?

Septimius.

Widerspruch ist freylich etwas in meiner Denkart!

Theophranor.

Was berechtigt dich aber, anzunehmen, daß etwas, das deiner Denkart widerspricht und sich in deinem Verstande aufhebt, auch der Natur widerspreche und in sich selbst unmöglich sey?

Septimius.

Goldnes Eisen, kaltes Feuer, dunkles Licht wäre also in sich selbst nichts Unmögliches?

Theophranor.

Guter Sohn! Woher hast du denn den Begriff von Gold?

Septimius.

Eben aus der Erfahrung.

Theophranor.

Und wie hast du ihn da gefunden?

Septimius.

Ich habe mehrere Körper gefunden, die sich durch ihre Farbe, Schwere, Auflösbarkeit und andere Eigenschaften einander gleich und von allen andern Körpern verschieden zeigten.

Theophranor.

Der Begriff von Gold ist also ein Begriff, der alle jene Eigenschaften in sich schließt?

Septimius.

Was sollte er anderes seyn?

Theophranor.

Aber doch immer nur ein Begriff?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Die Summe aller bemerkten gleichen Eigenschaften der Körper, die wir golden nennen, hast du zusammen gefaßt in deinem Verstande. Bist du aber das Innere eines dieser Körper so ganz

durchdrungen, daß du für gewiß behaupten kannst, es könne ihm kein anderer in den bisher bemerkten Eigenschaften gleich und doch innerlich von ihm unterschieden seyn?

Septimius.

Das wäre denn kein Gold.

Theophranor.

Was wäre es denn?

Septimius.

Ein anderer Stoff, der seinen Nahmen erhalten wird, so bald wir ihn kennen lernen.

Theophranor.

Wie aber? wenn nun dieser Stoff die Schwere des Goldes mit der Farbe des Eisens vereinigte und, Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten von beyden Seiten erwogen, von der Art wäre, daß wir nicht entscheiden könnten, ob er dem Golde oder dem Eisen näher verwandt sey; wüßtest du dann gewiß, daß er in seiner innersten Zusammensezung nicht die Bestandtheile des Eisens mit den Bestandtheilen des Goldes vereinigte, und daß nicht überhaupt vielleicht nur Ein metallischer Stoff sey, der uns bald in der einen, bald in der andern Verbindung erscheint?

Septimius.

Von innern Bestandtheilen der Dinge weiß ich nichts. Ich urtheile nach dem, was ich weiß.

Theophranor.

Und schwankst schon, indem du jezt urtheilst. Daß wir nicht länger eitle Gedanken wechseln! In der Natur ist kein Widerspruch, denn in ihr ist keine Nothwendigkeit. Der Grundstoff der Körperwelt ist für den Gedanken so unerreichbar wie für den Sinn. Der Sinn sammelt Erscheinungen auf. Der Verstand ordnet sie nach der Regel des Aehnlichen in Begriffe zusammen. Habe ich einmahl mehrere Erscheinungen ausschließlich in einem Begriffe zusammen gedacht, so entsteht ein Widerspruch, wenn ich andere Erscheinungen, die ich eben so ausschließlich in einen andern Begriff zusammen gedacht habe, mit jenen vereinigen will. Der Begriff von einem goldnen Eisen hebt sich also auf, weil ich mir unter Gold etwas denke, das nicht Eisen ist. Dieser Gedanke gründet sich auf richtige Beobachtung; aber er druckt doch nichts weiter aus als eben diese Beobachtung: und jede Beobachtung ist nur wahr mit dem Zusaze: „So viel wir bisher erfahren haben.“ Der Verstand ist immer auf die Entdeckung neuer Naturverhältnisse gefaßt. Die Kunst geht darauf aus, die Körper zu zerlegen in ihre Elemente, wird aber nie den Verstand überzeugen, daß irgend ein entdeckter Stoff, der sich bisher noch nicht hat wollen zerlegen lassen, gewiß und für alle künftige Erfahrung unzerlegbar sey. Alle unsre allgemeine Begriffe von gewissen Körpern und ihren Eigenschaften sind also unstät; gültig,

bis uns die Zukunft vielleicht eines Bessern belehrt, aber nicht gegründet in einem ewigen Wesen der Natur. Daß ich jemahls goldnes Eisen entdecken werde, darf ich freylich nicht erwarten, so lange die Begriffe von Gold und Eisen noch etwas bedeuten. Aber ich kann auch unsern Goldmachern die Unmöglichkeit nicht beweisen, Eisen in Gold zu verwandeln; denn ich weiß nicht, ob nicht die Verschiedenheit beyder Metalle verschwinden wird, wenn es der Kunst gelingen sollte, sie in feinere Theile aufzulösen, als bisher geschehen ist, und diese feinern Theile, die noch immer nicht Elemente zu seyn brauchen, wieder zusammen zu fügen in einer neuen Verbindung.

Septimius.

Ich bin es schon gewohnt, daß du mich zum Verstummen bringst.

Theophranor.

Nicht ich, deine Vernunft bringt dich dazu. Aber dem Verstande ist das Spiel geläufig, einen Regelbegriff, nach welchem er die Erfahrung beurtheilt, wie einen Erfahrungsbegriff zu behandeln. Daraus, sagtest du, daß ich heute dieses, morgen jenes erfahre, lasse sich der Gedanke der Möglichkeit entwickeln, daß ich jeden Tag etwas anderes erfahren könne?

Septimius.

Ich sagte es.

Theophranor.

Und hättest Recht gehabt, wenn du nicht den Zusaz übergangen hättest: „So bald der Verstand den Begriff dessen, was geschieht, nach seinen unveränderlichen Gesezen denkt.“ Die unmittelbare Erfahrung hält sich doch nur an die Vergangenheit. Wenn du also das Zukünftige aus dem Vergangenen erfahrungsmäßig vorher sagst, so muß dein Urtheil von einem Schlusse ausgehen. Meinst du nicht?

Septimius.

Ich kann nicht anders meinen.

Theophranor.

Wenn du nun aus dem, was heute geschieht, auf etwas schließest, das morgen geschehen kann, woher nimmst du den Obersaz, den lezten Grund deines Schlusses? Die Erfahrung biethet dir nichts als den Untersaz: „Es ist schon viel und mancherley geschehen.“ Kehre und wende diesen Saz, so lange du willst; den Begriff von etwas, das noch nicht geschehen ist und geschehen könnte, lockst du nie aus ihm hervor. Aber denke den höchsten Grundsaz hinzu: „Was meiner Vorstellungskraft, durch welche ich der Erfahrung fähig bin, nicht widerspricht, kann ich erfahren.“ Kette daran deine Kenntniß von dem, was du wirklich erfahren hast, als einen Untersaz. Jezt ergiebt sich der Schluß: „Der Begriff von dem, was meiner Vorstellungskraft nicht widerspricht,

reicht weiter als der Begriff von dem, was ich als wirklich und der Erfahrung gemäß mir vorstelle. Was ich wirklich erfahren habe, ist viel und mancherley. Folglich umfaßt der Begriff einer möglichen Erfahrung mehr als der Begriff des Viel und Mancherley einer wirklichen.“ —

Septimius.

Ich weiß nichts zu antworten.

Theophranor.

So blicke ein Mahl zurück auf die Fächer, die wir aus der Möglichkeit des Denkens für mögliche Denkgeseze entwarfen! Wir suchten zuerst drey Grundsäze, die das unmittelbare Verhältniß eines Urtheils zu unserm Bewußtseyn ausdrückten. Mit diesen Grundsäzen sollten wir eigentlich mehr unsern Zustand bey der Prüfung eines Urtheils als die beurtheilten Dinge beurtheilen. Was wir suchten, haben wir gefunden in den drey Regeln der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit. Wirklichkeit ist ein Begriff der Ueberzeugung, Möglichkeit ein Begriff des Zweifels. Nothwendig aber ist, wie wir schon gefunden haben, das Wirkliche mit dem Möglichen so zusammen gedacht, daß das Gegentheil undenkbar oder, was eben dasselbe sagt, unmöglich ist.

Septimius.

Es ist doch eine eigne Schache um die Möglichkeit! Denn daß du damit zu Stande kommen

würdest, deine entworfenen Fächer so auszufüllen, hielt ich für unmöglich.

Theophranor.

So wie jeder das für unmöglich hält, dessen Zusammenhang mit seinen schon erworbenen Begriffen ihm nicht einleuchtet. Im Grunde aber ist es mit dergleichen Urtheilen über die Möglichkeit so strenge nicht gemeint. In der Sprache der Erfahrung bedienen wir uns des Wörterbuchs der Vernunft mit der bescheidenen Einschränkung: „bis ich eines Bessern belehrt werde." In der Sprache der Vernunft selbst aber hat der Gedanke: „Ich halte nur jezt etwas für möglich," keinen Sinn.

Septimius.

Weil die menschliche Vorstellungskraft, aus welcher der Begriff der Möglichkeit hervor geht, immer dieselbe bleibt?

Theophranor.

Aus diesem entscheidenden Grunde. Was möglich ist, ist denkbar; was denkbar ist, ist möglich. Wäre meine Vorstellungskraft nicht immer dieselbe, so würde ihr heute vielleicht gemäß seyn, was ihr morgen widerspricht, und so der Begriff des Widerspruchs in sich selbst zu Grunde gehen. Daß wir dieses Begriffs fähig sind, ist also zugleich ein Beweis der Unveränderlichkeit unsrer Vorstellungskraft. — Und nun, denke ich, siehst du auch die Schranken,

in welche die menschliche Möglichkeit so bestimmt wie jeder andere Regelbegriff eingeengt ist.

Septimius.

Die menschliche Möglichkeit? —

Theophranor.

Du wagst es nicht, weiter zu fragen! Warum nicht?

Septimius.

Giebt es denn der Möglichkeiten mehrerley? Ist ein Begriff, der aus der Unveränderlichkeit unsrer Vorstellungskraft hervor geht, nicht unveränderlich?

Theophranor.

Der Gedanke, aus dem diese Frage hervor geht, ist der höchste Schwung, den die Vernunft nehmen kann. Aus ihm ist die Skepsis erwachsen, die selbst der Vernunft das Recht der lezten Entscheidung streitig macht. Was ein Gegenstand des Denkens werden kann, das denkt der Verstand nach seinen unveränderlichen Gesezen. Nun aber denkt der Verstand in seinen Aeußerungen auch sich selbst und eben so unsre ganze menschliche Vorstellungsart, Sinn, Verstand und Vernunft. Zu den Gesezen, nach welchen der Verstand Alles denkt, was er zu fassen vermag, gehört als leztes Grundgesez die Regel der Möglichkeit. Nach dieser Regel denken wir denn auch unsre Vorstellungskraft. So entsteht die Frage: „Ist denn uns-

re menschliche Vorstellungsart die einzig-mögliche? Was wahr ist für uns, sollte das nicht für anders erkennende Wesen falsch seyn können?"

Septimius.

So kommen wir also noch ein Mahl auf den Anfangspunct deiner Lehre zurück!

Theophranor.

Nicht, um zu wiederhohlen, worüber wir schon eins geworden sind; nur, um die Möglichkeit eines Zweifels an der Vernunftwahrheit aus dem Begriffe der Möglichkeit selbst zu entwickeln. Die Skepsis weiß nicht, was sie will, wenn sie das Daseyn der Dinge außer aus bezweifelt, so lange sie mir die Gewißheit meines Selbst nicht nehmen kann, das ich von jeder Einwirkung auf mich selbst unterscheide. Sie weiß eben so wenig, was sie will, wenn sie mir die Wahrheit meines Gefühls deßwegen verdächtig zu machen sucht, weil andern Wesen die Welt vielleicht anders fühlbar wird. Sehr Recht aber hat die Skepsis, wenn sie Urtheile, die nicht aus dem Eindrucke der Dinge, nicht aus dem Bewußtseyn meines Selbst, sondern aus meiner menschlichen Vorstellungsart entspringen, nicht für Urtheile gelten läßt, die über das Wesen der Welt und meines Selbst entscheiden könnten. Alle Wahrheit der Denkgeseze ist menschliche Wahrheit; nothwendig und unwidersprechlich für mensch-

lich-erkennende, aber nicht deßwegen auch für alle mögliche Wesen. Selbst der Begriff der Möglichkeit hebt mich nicht in eine fremde Welt. Und wenn ich mir mögliche Wesen, die eine andere Vorstellungskraft haben, denke, so hat selbst dieser Gedanke nicht die mindeste Beziehung auf die Wirklichkeit solcher Wesen.

Septimius.

Wie soll ich dieses fassen?

Theophranor.

Der Verstand spielt mit einem leeren Regelbegriffe, wenn wir das Mögliche denken, ohne es zu beziehen auf etwas Wirkliches, das wir schon kennen. Wenn ich denke: „Es ist etwas möglich,“ so heißt dieses weiter nichts, als: „Es ist denkbar,“ das heißt: „Wenn es in sich wirklich ist, so kann es für mich erkennbar werden.“ Mit diesem Gedanken bin ich also dem innern Grundstoffe der Welt auch nicht einmahl in der Ahndung näher gekommen. Denn daraus, daß ein Ding, als Erscheinung in der Körperwelt, für mich erkennbar werden kann, wenn im Grundstoffe der Welt etwas ist, das einen gewissen Eindruck auf meinen Sinn machen könnte, folgt doch noch nicht, daß ich nun weiß, im Grundstoffe der Körperwelt ist das gedachte Etwas wirklich vorhanden.

Septimus.

Eine innere Möglichkeit der Dinge, willst du sagen, sezt eine erdachte Wirklichkeit voraus.

Theophranor.

Sage lieber: Der Begriff einer innern Möglichkeit, wenn er jemahls etwas bedeuten könnte, würde den Begriff der Wirklichkeit des Möglichen voraus sezen. Unser Menschenverstand steht still vor solchem Widersinne. Nimm ein leichtes Beyspiel zur Erhohlung! Hältst du geflügelte Schlangen, etwa von der Art, wie der Drache war, dessen Zähne Cadmus in Furchen säete, für möglich oder unmöglich?

Septimus.

Ich muß wohl sagen: „Für möglich." Denn ich kann mir so ein Ungeheuer vorstellen. Es ist nichts Widersprechendes in der Zusammensezung einer Schlangengestalt mit zwey Flügeln.

Theophranor.

Bist du also der Meinung, daß in der Natur Kräfte wirken, durch welche eine solche Zusammensezung zu Stande kommen kann?

Septimus.

Ich kann mir solche Kräfte denken.

Theophranor.

Das kann ich mit dir. Die Rede war aber zuerst von dem Drachen, nicht von den Kräften der

Natur. Jedes Ding in der Natur ist für uns eine Erscheinung, und wird von uns nothwendig gedacht als die Wirkung einer Kraft oder Ursache. Will ich also die Möglichkeit eines Dinges in der Natur annehmen, so muß ich voraus sezen — Was?

Septimius.

Die Wirklichkeit der Kräfte, durch welche das Ding möglich werden soll?

Theophranor.

Ich sehe keine andere Auskunft; denn in deinen Gedanken liegt doch keine nothwendige Beziehung auf das Wesen der Welt. Daraus, daß das Bild einer geflügelten Schlange in deine Vorstellungsart paßt, hast du nicht gelernt, daß die Kette der Ursachen und Wirkungen in der wirklichen Welt jemahls einen wirklichen Drachen ins Daseyn befördern könne. Jede als in sich möglich gedachte Wirkung sezt eine als wirklich gedachte Ursache voraus. Mit Grunde sag' ich: „Es ist möglich, daß der Himmel morgen heiter seyn wird.“ Die Ursache der möglichen Heiterkeit, das Sonnenlicht, ist mir als wirklich gegeben. Aber eine Möglichkeit, die über eine lezte erkannte Ursache hinaus reichen soll, ist ein leerer und nichtiger Begriff, aus welchem sich nicht ein einziges haltbares Urtheil bilden läßt.

Septimius.

Aber ich kann mir ja auch Ursachen und Kräfte als möglich denken!

Theophranor.

Denken! Wer will dich daran hindern? Nur mit allem Denken bringst du nicht heraus, ob das, was du denken kannst, auch im Wesen der Welt wirklich seyn kann. Wenn ich ein Ding beurtheile nach der Regel der Möglichkeit, so ist nichts zu erinnern gegen die Regel. Aber um etwas mit Grunde beurtheilen zu können, muß ich doch vorher wissen, daß es ist. Erdenke ich mir aber ein Ding, so mag ich es beurtheilen nach welcher Regel ich will; es ist und bleibt ein Gedankending, ein Nichts, ohne allen Bezug auf das Wesen der Welt, das ich entdecken möchte.

Septimius.

Es wäre also nicht möglich, daß statt dieser wirklichen Welt eine andere seyn könnte?

Theophranor.

Möglich im richtigen Sinne; das heißt, denkbar im Menschenverstande. Ob aber nicht diese wirkliche Welt **in sich** die einzig-mögliche ist, davon weiß ich nichts. Hebe den Begriff der menschlichen Vorstellungsart auf; und dein ganzer Begriff der Möglichkeit verschwindet.

Septimius.

Ich fasse deine Lehre. Aber ich kann mich noch nicht darein finden. Was ich mit meinem Menschenverstande für unmöglich erkenne, soll das in sich möglich seyn?

Theophranor.

Was erkennst du denn für unmöglich?

Septimius.

Was sich widerspricht, in meinen Gedanken sich selbst aufhebt.

Theophranor.

Nenne mir so etwas! Die Unmöglichkeit hat auch ihre Grenzen. Die Prüfung des eisernen Goldes hat es bewiesen.

Septimius.

Ein viereckiger Zirkel, ist der in sich etwas Mögliches?

Theophranor.

Ist denn ein Zirkel überhaupt Etwas?

Septimius.

— Freylich nur eine Begrenzung im Raume; ein Etwas in meiner Vorstellung.

Theophranor.

Also! —

Septimius.

Ich widerlege mich selbst schon.

Theophranor.

So will ich in deinem Nahmen noch einige Worte der Verdeutlichung hinzu fügen. Da aus unsrer Vorstellungskraft der Begriff der Möglichkeit unmittelbar hervor geht, so erkennen wir für

unmöglich, was den einzigen Bedingungen widerspricht, unter denen wir des Erkennens fähig sind. Wir können es denken, aber immer nur als Widersinn. So ist es unmöglich, daß jemand im Ernste sein eignes Daseyn bezweifelte; denn zu allem Erkennen, auch zum Zweifeln über die Gewißheit des vermeintlich Erkannten, gehört zuerst ein erkennendes Wesen. So ist es ferner unmöglich, daß jemand an Wahrheiten zweifelte, die unsrer Vorstellungsart selbst angehörig sind, weil wir nur durch unsre Vorstellungsart, also nur eben diesen Wahrheiten gemäß, des Erkennens und Zweifelns fähig sind. So ist es endlich unmöglich, daß jemand sich überredete, er habe nichts gefühlt, wo er wirklich etwas gefühlt hat, es müßte denn seyn, daß er sein Bewußtseyn betäubte; denn alles Erkennen der Dinge dieser Welt hebt mit dem Gefühle an. Nach dieser dreyfachen Anwendung des Begriffs der Unmöglichkeit urtheile ich richtig; aber ich komme nie über meine Vorstellungsart hinaus, und dringe mit meinem Verstande nicht durch ins Wesen der Welt.

Septimius.

Das heißt: Ich komme mit dem Verstande nicht weiter als mit den Sinnen!

Theophranor.

Mit meinen Gedanken über das Mögliche und Unmögliche wenigstens gewiß nicht. Ob uns die übrigen Denkgeseze vielleicht weiter führen, wol-

len wir nach und nach lernen. Zunächst an die Regel der Möglichkeit schliessen sich die beyden Regeln der Nothwendigkeit und der Wirklichkeit. Wenn jene heißt: Möglich ist, was unsrer Vorstellungsart nicht widerspricht; wie drückst du die Regel der Nothwendigkeit aus?

Septimius.

Nothwendig? Das bedeutet denn auch wohl nichts mehr als menschlich-nothwendig?

Theophranor.

Nothwendig ist jede Wahrheit, deren Gegentheil den Gesezen unsrer Vorstellungsart widersprechend, also unmöglich ist. Genügt dir diese Erklärung?

Septimius.

Wenn der Begriff der Unmöglichkeit jenseit meiner Vorstellungsart ein leerer Begriff ist, so kann freylich auch die Nothwendigkeit nichts in sich Wirkliches betreffen!

Theophranor.

Ich sagte: Nothwendig ist jede Wahrheit, u. s. w. Warum sagte ich nicht: Nothwendig ist jedes Ding, dessen Gegentheil unmöglich ist?

Septimius.

Ich glaube, ich errathe dich. Du wirst mir

beweisen, daß, so widersinnig es auch unsern Weltergründern lauten mag, im Begriffe des Nothwendigen weniger enthalten ist als im Begriffe des Wirklichen.

Theophranor.

Und du wirst mir fast so weit vorgreifen, daß ich dir nur erläutern darf, was du dir selbst beweisest. Alle Denkgeseze, die wir nach und nach kennen lernen werden bedeuten ein richtiges Verhältniß unsrer Gedanken, nicht aber einen Gegenstand des Denkens. Wenn ich also sage: „Was ich jezt denke, ist möglich“, so heißt dies in der geläuterten Sprache des Verstandes nichts mehr als: „Mein Gedanke ist möglich als ein richtiger Gedanke.“ — Was heißt es also, wenn ich sage: „Was ich jezt denke, ist nothwendig“?

Septimius.

Mein Gedanke ist nothwendig? —

Theophranor.

Nothwendig, wenn ich richtig denken will. Wer eine Wahrheit der Mathematik bezweifelt, der hebt eine Regel des menschlichen Denkens auf. Wir müssen ihm den gesunden Verstand absprechen, oder Verzicht thun auf unsern eignen. Alle mathematische Wahrheiten sind nothwendig, weil sie unabtrennlich zusammen hängen mit menschlicher Vorstellungsart. Alle Wahrheiten, die wir jezt als Denkgeseze aufzufinden suchen, sind noth-

wendig, weil die Möglichkeit des menschlichen Denkens auf ihnen ruht. Aber auch in der Regel der Nothwendigkeit ist kein Gegenstand des Denkens gegeben. Wende ich sie an auf die Natur, so geschieht es unter der Voraussezung, die bey allen Natururtheilen gilt: „Wenn die erkannten Naturkräfte fortfahren, so zu wirken, wie bisher; oder, wenn ich sie wirklich erkannt habe.“ Bleibt der Lauf der Himmelskörper in seiner unveränderten Ordnung sich gleich, so ist es nothwendig, daß die Sonne morgen weiter nördlich aufgehe als sie heute aufging; denn wir sind noch im Frühlinge. Ob aber der Lauf der Himmelskörper ewig unveränderlich ist, wer giebt mir davon Nachricht und Kunde?

Septimius.

Ich muß mich also jeden Augenblick auf einen Stillstand der Sonne gefaßt machen!

Theophranor.

Auf alles Mögliche. Aber eben deßwegen, weil wir nicht wissen, ob das, was ich als möglich denke, auch in der Natur möglich ist, macht der bloße Gedanke der Möglichkeit einer gesunden Seele nicht die kleinste Besorgniß. Was wirklich ist in der Natur, erfahre ich durch Beobachtung. Ein gleichförmiges Wiederkehren der Naturbegebenheiten im Ganzen giebt mir die Erwartung, daß, fürs erste wenigstens, Alles so fortgehen werde, wie es bisher gegangen ist.

Septimius.

Das ist denn aber eine mißliche Erwartung!

Theophranor.

Und doch eine vernünftige, oder vielmehr in dieser Körperwelt die einzig-vernünftige. An das Wirkliche uns zu halten sind wir angewiesen durch Sinn, Bedürfniß und wiederhohlte Erfahrung. Ob der Gang der Natur, den ich erkannt habe, unveränderlich derselbe ist, weiß ich nicht und kann es nicht erfahren. Aber eben so wenig kann ich mit Grunde annehmen, daß er es nicht ist. Das wohlgegründete Gefühl der Erwartung läßt sich nicht irre machen durch den Begriff einer auf gar nichts gegründeten Möglichkeit. Das Urtheil: „Wenn alle gemachte Erfahrungen richtig sind und Alles so geht wie bisher, so ist es nothwendig, daß morgen die Sonne nördlicher aufgehe,“ wird bequemer im Gebrauche, wenn man es um seine erste Hälfte verkürzt, und die Vernunft verliert nichts bey dieser Verkürzung, wenn man ein für alle Mahl überzeugt ist, daß sie sich von selbst versteht.

Septimius.

Es giebt also keine ewige und in sich nothwendige Geseze der Natur?

Theophranor.

Versenke dich, wenn du kannst, in das Wesen der Natur, und bringe dir und mir eine Ant-

wort von da zurück! Menschliches Denken kann dir weder zum Ja noch zum Nein verhelfen. Unbedingte Nothwendigkeit in den Gesezen der Natur gilt aber **für uns**, in so fern uns die Natur nur unsrer menschlichen Vorstellungsart gemäß erkennbar werden kann.

Septimius.

Ein nothwendiges **Wesen** also ist —?

Theophranor.

Ist ein Begriff, zu dessen Gültigkeit außer mir noch etwas mehr erfordert wird, als daß ich ihn denke.

Septimius.

Wenn ich nun aber, wie in einigen Schulen gelehrt wird, das Wirkliche nicht anders denken kann als unter der Voraussezung der Nothwendigkeit von Etwas, was es nun auch sey?

Theophranor.

Wird etwas dadurch wirklich, daß du dir es als wirklich denkst?

Septimius.

Das freylich nicht; aber —

Theophranor.

Wie lautet der Grundsaz der Wirklichkeit in deinem Verstande?

Sep-

Septimus.

– Weiß es der Geist der Wahrheit! Ich finde mich nicht durch bis zu einem solchen Grundsaze.

Theophranor.

Du wirst doch wissen, an welche Regel dein Verstand sich hält, wenn du urtheilst: „hier ist etwas wirklich“? Oder solltest du das Mögliche und das Nothwendige besser kennen als das Wirkliche?

Septimus.

Dann könnte ich mich wohl gar eines Götterverstandes rühmen. — Wirklich nenn' ich in der Erfahrung das Fühlbare. Aber Wirklichkeit und Fühlbarkeit sind doch unmöglich einerley!

Theophranor.

Warum nicht?

Septimus.

Mir wird bange, wenn du fragst: „Warum nicht?“ Aber nach meiner innigsten Ueberzeugung reicht der Begriff der Wirklichkeit über den Begriff der Fühlbarkeit hinaus.

Theophranor.

Auch nach der meinen. Und doch bin ich zugleich überzeugt, daß da, wo mich die Erfahrung verläßt, auch der Begriff der erkennbaren Wirklichkeit ein leerer Begriff ist.

Septimius.

Der erkennbaren? Was willt du mit diesem Beyworte?

Theophranor.

Dir die Verwirrung bemerklich machen, in die der Verstand sich verwickelt, so bald er sich zur Bestimmung der Wirklichkeit mit dem Denkbaren begnügt. Das Denkbar-wirkliche, im Gegensaze mit dem Erkennbar-wirklichen, ist es nicht eben dasselbe, das ich mit einem andern Worte das Mögliche nenne? — Mit dem Begriffe des Möglichen komme ich nicht über meine menschliche Vorstellungsart hinaus. „Es ist etwas möglich," heißt eben so viel, als: „Ich denke mir etwas, als könnte es wirklich seyn." Was heißt aber: „Ich denke mir etwas als wirklich"? Nichts anderes als: „Ich seze in meinen Gedanken etwas, als wäre es wirklich." Damit finde ich denn doch nicht, daß dieses von mir gedachte Etwas in sich wirklich ist. Will ich aber auch Verzicht thun auf Kenntniß der innern Wirklichkeit eines Dinges, so habe ich mit meiner denkbaren Wirklichkeit nicht einmahl gefunden, ob dieses gedachte Etwas für mein Gefühl wirklich werden kann. Ich habe also nur mit Gedanken gespielt, indem ich den Begriff der Wirklichkeit, den mein Verstand auf etwas außer meiner Vorstellungsart bezieht, in den leeren Begriff der Möglichkeit hinüber trug.

Septimius.

Wie lautet denn aber der Grundsaz der Wirklichkeit nach deiner Lehre?

Theophranor.

Kurz und leicht verständlich, wie ihn die Vernunft in ihren sichern Schuz nimmt: **Was ich erkenne, ist wirklich.**

Septimius.

Was ich erkenne? Nichts weiter? Also da, wo ich nichts erkenne, wäre nichts? Jeder Tag kann mir ja den Eindruck bring n von etwas, das ich bis dahin noch nicht kannte! Und was der Eine gesehn und gehört hat, ist oft dem Andern fremd geblieben! Ist also das Wirkliche alle Tage etwas anderes und für jedermann etwas anderes?

Theophranor.

Das Wirkliche hält sich nicht an diesen oder jenen Tag, nicht an diesen oder jenen Beobachter. Jeder möglichen Erfahrung steht der Bezug auf das Denkgesez der Wirklichkeit offen. Dieses Denkgesez gilt durch sich selbst, schränkt also die Bedeutung der Wirklichkeit nicht auf irgend eine **besondere** Erfahrung ein, und sagt nicht aus, daß da, wo ich nichts erkannt habe, nichts wirklich sey, sondern nur, **daß ich nicht behaupten kann, es sey etwas wirklich, wo ich nichts erkannt habe.** Zum Begriffe der Wirklichkeit, den der Verstand aufstellt, muß noch

etwas hinzu kommen, wenn die Vernunft annehmen soll, ich habe Einsicht gewonnen.

Septimius.

Und dies wäre der Schlüssel zum Räthsel des Erkennens und Einsehens?

Theophranor.

Stelle deine Vernunft auf die Probe! Nie wirst du sie zum Geständnisse bringen, daß ein Ding deßwegen wirklich sey, weil du es dir als wirklich denkst. Denn es hängt ja nur von deinem Einfalle ab, dir alles Mögliche als wirklich zu denken. So bald aber ein Natureindruck deinem Bewußtseyn gegenwärtig wird, und dein Verstand ihn in seine Regel faßt, dann denkst du nicht nur etwas als wirklich, sondern du schließest den Begriff der Wirklichkeit an etwas außer deinen Gedanken: du erkennst etwas. Das Denkbar-wirkliche ist im Verstande begrenzt wie das Mögliche, mit dem es zusammen fällt. Das Erkennbar-wirkliche aber läßt sich durch den Verstand nur in so fern begrenzen, als nichts für uns erkennbar werden kann, was nicht in unsre menschliche Vorstellungsart sich fügt. Wie viel aber des Grundstoffes der Natur außer uns seyn mag, und wie mancherley Eindrücke er uns noch geben kann; dies zu wissen, müßten wir durchdringen können durch die Welt unsrer Sinne in ihren Grundstoff. Daß so etwas unmöglich ist, haben wir in unsrer ersten Nacht gefunden.

Septimus.

Das Eigentlich- und in sich wirkliche ist also etwas, wovon wir gar nichts wissen noch wissen können!

Theophranor.

Außer, daß es Etwas ist. Der Regelbegriff der Wirklichkeit schließt sich zunächst an die Welt meiner Vorstellungen, in so fern sich meine Vorstellungen auf Natureindrücke gründen. Weil ich aber keine Natureindrücke erleben könnte, wenn nicht außer meinem Bewußtseyn etwas wäre, das auf mich wirkt, so dringe ich mit dem Begriffe der Wirklichkeit an das äußerste Ende meiner Vorstellungsmöglichkeit und gewinne den Begriff von einem in sich wirklichen Grundstoffe der Welt.

Septimus.

Ich soll also nicht annehmen, daß des in sich Wirklichen mehr ist als des Menschlich-wirklichen, oder dessen, das mir erkennbar werden kann?

Theophranor.

Warum nicht annehmen, wenn es dir so gefällt? Aber zu behaupten, daß es so sey, müßtest du dich durch deine menschliche Vorstellungsart erheben über eben diese Vorstellungsart. Das wirst du doch nicht versuchen wollen?

Septimus.

Aber wenn ich etwas annehmen kann, weil es mir so gefällt, so kann ich ja auch hin und her

denken, so lange es mir gefällt, Meinungen in Vorschlag bringen, und sie selbst bezweifeln!

Theophranor.

Wenn grundlose Meinungen dir gefallen. Erdenke dir, wenn du Lust hast, ein Reich der Dämonen; theile es in Provinzen ein; laß es verwaltet werden von Fürsten der Geister; nimm unter den niedern Geistern Irrungen und Streitigkeiten an; laß diese Streitigkeiten durch einen Richter der Dämonenwelt geschlichtet werden zu Gunsten des einen und nicht des andern Geistes! Denke und meine darüber, was du willst!

Septimius.

Ob es Dämonen giebt, weiß ich nicht. Daß es aber einen Grundstoff der Welt außer mir giebt, weiß ich, deiner Lehre gemäß. Eine Meinung über den Umfang dieses Grundstoffs wäre also nicht grundlos.

Theophranor.

Und darauf gründete sie sich?

Septimius.

Auf die Wirklichkeit des Erkannten.

Theophranor.

Die aber doch nur auf das Erkannte sich bezieht, und weiterhin gedacht ein leerer Begriff ist! Keinesweges, mein Sohn, kann die Begrenzung menschlicher Einsicht eine Begrenzung des innern Wesens der Welt bedeuten. Aber eben deß-

wegen, weil ich vom innern Wesen der Welt gar nichts weiß noch wissen kann, ist alles Meinen darüber ohne Bedeutung. Ob die Phantasie Bilder, oder ob der Verstand Begriffe willkührlich zusammen stellt, ist für die Vernunft gleich eitel. Träumen ist kein Sehen; willkührliches Denken ist kein Einsehen. Eine Meinung die das Gebieth der möglichen Einsicht übersiegt, ist ein Nichts, gedacht als Etwas.

Septimius.

Auch das vernünftige Meinen hat also seine Grenzen!

Theophranor.

Und diese zu berichtigen, sind wir jezt nicht minder beschäftigt, als die Möglichkeit der menschlichen Einsicht zu prüfen. Daß etwas wirklich ist jenseit der Erfahrung, folgt aus dem Begriffe einer möglichen Erfahrung. Aber ich weiß von diesem Wirklichen nur, daß es auf mich wirkt. Denke ich weiter darüber, so ist es so gut als ob ich träumte.

Septimius.

Ich hatte also nicht Unrecht, wenn ich die Lehre von dir erwartete, daß im Begriffe des Wirklichen mehr liegt als im Begriffe des Nothwendigen?

Theophranor.

Für den Verstand gilt der Begriff des Noth-

wendigen mehr als der Begriff des Wirklichen. Denn als nothwendig denke ich mir einen Saz, den ich nicht wegdenken kann, ohne meine menschliche Vorstellungsart wegzudenken. Das Wirkliche kann ich in Gedanken aufheben, und doch meine Vorstellungsart retten. Was gewinnt aber meine Vernunft bey diesem Spiele? Beyde Denkgeseze geben mir keine Einsicht, wenn ich sie nicht auf Etwas anwende, das mir außer ihnen gegeben ist. Natureindrücke geben mir dieses Etwas. In so fern ich nun den Begriff der Wirklichkeit auf Natureindrücke so beziehe, daß ich sie als Begründung menschlicher Einsicht gebrauche, ist das Wirkliche mehr als das Nothwendige.

Septimius.

Wie entscheidest du denn über das Daseyn eines nothwendigen Wesens, es mag nun die Welt oder ein Weltvater seyn?

Theophranor.

Aus dem leeren Begriffe der Nothwendigkeit, den wir jezt gewürdigt haben nach seinem wahren Gehalte, entscheidet die Vernunft gar nichts darüber.

Septimius.

Ein nothwendiges Wesen ist also doch möglich?

Theophranor.

Es widerspricht keineswegs der menschlichen Denkart. Das ist alles, was sich darüber urthei-

len läßt, wenn der Verstand nicht außer sich selbst eine Begründung seines Urtheils findet. Ueberhaupt, mein Sohn, ist die Vermessenheit, mit welcher manche Gedankenkünstler über die Grenzen der möglichen Einsicht sich hinaus wagen, einer richtigen Denkart nicht mehr widersprechend als die Verwegenheit einer andern Gattung von Demonstratoren, die nichts für möglich wollen gelten lassen, was ihre Sinne nicht berührt hat. Wie viel Widersinn ist nicht schon ausgesprochen worden zur Behauptung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit so genannter Wunder!

Septimius.

Du hältst wohl gar Wunder für möglich?

Theophranor.

Wenn eine Begebenheit denkbar ist, so liegt in meiner Vernunft kein Grund, ihre Möglichkeit in der Welt abzuläugnen.

Septimius.

Eine Begebenheit, die den Naturgesezen widerspricht, ist die denkbar?

Theophranor.

Daß unser Begriff von Naturgesezen sich an die Erfahrung hält, mit der Erfahrung einer unbestimmten Erweiterung unterworfen ist, das Ganze der Natur aber nie erschöpft, ist das nicht gewiß?

Septimius.

Allerdings gewiß. Wenn sich etwas in der Natur wirklich zugetragen hat, was einem Lehrsaze unsrer bis dahin gültigen Naturkunde widerspricht, so muß sich der Lehrsaz nach der neuen Erscheinung bequemen, nicht die Erscheinung nach dem alten Lehrsaze. Aber, lieber Vater, soll ich deßwegen an alles Unerhörte, Unnatürliche und allen meinen Erfahrungen Widersprechende wirklich glauben?

Theophranor.

Annehmen, daß Wunder, Begebenheiten, die unsrer Erfahrung widersprechen, möglich sind, und glauben, daß diese oder jene Begebenheit sich wirklich zugetragen habe, ist das einerley?

Septimius.

Das wohl nicht. Aber wenn mir nur ein Wundermann dergleichen Begebenheiten für wirklich anzuerkennen zumuthet, was soll ich mit ihm machen?

Theophranor.

Ihn lassen bey seinem Glauben.

Septimius.

Und was soll ich selbst glauben?

Theophranor.

Das Wahrscheinlichste. So bald von dem, was gewöhnlich geschieht, die Rede ist, hat alle

Philosophie der Gewißheit ein Ende. Hast du selbst eine Begebenheit wirklich erlebt, die deiner Naturkunde widerspricht, so werden alle Philosophen dir die Gewißheit deiner Wahrnehmung nicht ausreden. Behauptet ein Anderer, so etwas erlebt zu haben, so wirst du sehr thöricht seyn, wenn du seine Wahrnehmung mit Begriffen vernichten willst. Unmittelbare Erfahrung gilt mehr als alle Urtheile und Schlüsse. Kommt aber eine angebliche Begebenheit als Nachricht zu dir, vielleicht als Nachricht aus der dritten und vierten, oder gar aus der tausendsten Hand, so kann dir niemand mit Grunde zumuthen, deine unmittelbare Erfahrung Lügen zu strafen durch einen Geschichtsglauben, der sich nur an mittelbare Erfahrung hält.

Septimius.

Wenn sich nun aber ein Anderer geneigt fühlt, seinen Geschichtsglauben weiter auszudehnen als ich den meinen?

Theophranor.

So mache dich darauf gefaßt, daß du in denselben Fall kommen kannst. Die angeblichen Regeln des Geschichtsglaubens mögen nützlich seyn; aber sie sind sehr unvorgreiflich. Menschliches Zutrauen hält sich an menschliches Mitgefühl. Geschichtsglaube ist ein Zutrauen zu der Aufrichtigkeit eines Menschen, in dessen innerer Sinnesart, so viel ich davon annehmen kann, ich mehr oder

minder mich selbst erkenne. Ich traue also mir selbst in ihm. Der Begriff der innern Möglichkeit kann so wenig der mittelbaren Erfahrung vorgreifen als der unmittelbaren. Nach der Regel der Wahrscheinlichkeit meinen Geschichtsglauben zu leiten, weiset mich die Vernunft an; denn ich kann über alle Wahrheit der Geschichte nicht anders urtheilen als nach der Regel der Wahrscheinlichkeit. Aber diese unentbehrliche Regel ist selbst so unstät wie die Erfahrung, von der sie ausgeht.

Septimius.

Aber, lieber Vater, wenn ich annehme, Wunder sind möglich; gehe ich dann nicht über die Regel der Wahrscheinlichkeit und Erfahrung hinaus?

Theophranor.

Gewiß, so bald du etwas behauptest, was du nicht einzusehen vermagst; nicht aber, wenn du die ganze Frage als unbeantwortlich von dir weisest. Um die Möglichkeit der Wunder in Bezug auf das Wesen der Welt behaupten zu können, müßtest du eingedrungen seyn in das Wesen der Welt. Aber um sie abläugnen zu können in eben diesem Bezuge, bedürftest du nicht minderer Kenntniß von dem, was menschliche Denkart nicht faßt. Wo du auch einen Ausweg suchen magst; du bist eingeschlossen in den Kreis der Erkennbarkeit. Statt zu ergründen, was jenseits

möglich ist, entdeckst du nur, daß selbst diesseits die Möglichkeit des Urtheilens ihr erkennbares Ende hat.

Septimus.

Meine Vernunft will sich noch nicht gewöhnen an dieses unbedingte Verstummen. Auch den, der sich rühmt, ein Uebermensch zu seyn und durch Kräfte, die uns armen Schülern der Vernunft nicht gegeben sind, mit Geistern und Genien zu unterhandeln, auch den soll ich glauben und lehren lassen?

Theophranor.

Auch den. Nie wird er dir, so lange du der Vernunft getreu bleibst, beweisen können, daß er wirklich ein Uebermensch sey, wie er zu seyn glaubt oder behauptet. Aber nie wirst auch du beweisen können, daß er es nicht sey, bis Thatsachen ihn als einen Verrückten oder als einen Betrüger verrathen. Mit gutem Grunde wirst du ein Mißtrauen gegen ihn fassen, weil die meisten angeblichen Uebermenschen durch Wahnsinn und Gaukeley sich als schlechte Menschen bewährt haben. Aber wenn auch Tausende von ihnen als Betrüger wären erfunden worden, so folgt daraus nicht, daß der Tausend und erste nicht seiner Vernunft unbeschadet, durch eine Eindrucks- und Fassungsgabe, wovon du und ich keine Vorstellung haben, etwas wahrnehmen könne, was außer ihm niemand wahrnimmt. — Denke dem weiter nach,

und laß uns jezt die drey entdeckten Grundgeseze des Denkens noch an drey andere schließen, die im Gebrauche mit jenen zusammen fallen, an sich aber nur eine Regel der Fühlbarkeit sind. Nach den Denkgesezen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beurtheilen wir das unmittelbare Verhältniß unsrer Vorstellungen zu unserm Bewußtseyn, indem wir zweifeln, uns überzeugen, und selbst die Unmöglichkeit einer andern Ueberzeugung fassen. Dieses Verhältniß übertragen wir in Gedanken auf den Begriff von einem erkennbaren Gegenstande, und nennen diesen Gegenstand möglich, oder wirklich, oder nothwendig, ohne dadurch in sein Inneres einzudringen, also ohne ihn dem Wesen nach näher kennen zu lernen. Unterdeß beziehen sich diese Regeln auf das Erkennbare überhaupt. Ob außer dem Fühlbaren noch etwas erkennbar ist, dürfen wir nicht eher entscheiden, bis wir den ganzen Verstand verstanden und selbst die Vernunft nach einer allumfassenden Schlußregel der Vernünftigkeit geprüft haben.

Septimius.

Viel Mühe wirst du nicht mehr aufwenden dürfen, um mich zu überzeugen, daß außer dem Fühlbaren für uns Sinnengeschöpfe nichts erkennbar ist.

Theophranor.

Feste Ueberzeugung muß dem Zweifel auch nicht den kleinsten Winkel zum Verstecken einräu-

men. Nach dem Geseze der Möglichkeit kann ich mir unter dem Erkennbaren wenigstens noch etwas anderes denken als das Fühlbare. Bezieht aber unsre Menschenvernunft die Verstandesregeln des Zweifels und der Ueberzeugung auf das Fühlbare allein, so entdecken wir noch ein Mahl drey unwidersprechliche Grundsäze, die wir für Denkgeseze annehmen müssen, weil sie allem möglichen Denken in der Erfahrung zum Grunde liegen.

Septimius.

Und wie fassest du sie in Worte?

Theophranor.

Wo ich etwas fühle, da ist etwas wirklich. So bestimmt sich zulezt alle Erfahrungswirklichkeit. Wo ich nichts fühle, da ist in meiner Erfahrung nichts wirklich. So gewinne ich den Begriff der Leere und des Nichts, den mir die Erfahrung allein nicht geben kann, weil Nichts sich nicht fühlen und auch nicht vom Verstande als Ding oder Eigenschaft eines Dinges aus einem Gefühle entwickeln läßt. Wo ich nicht deutlich fühle, weiß ich nicht, was ich in der Erfahrung erkenne. Durch dieses Denkgesez gewinne ich den Begriff der Unbestimmtheit, der oft mit dem Zeitbegriffe der Unendlichkeit verwechselt wird. — Hast du Einwendungen gegen die Unwidersprechlichkeit der aufgestellten Regeln?

Septimius.

Du befestigst Glied an Glied zu einer Kette, mit der du meinen Verstand auf immer in Fesseln legen wirst.

Theophranor.

Eine Meßkette, mein Sohn, ist keine Fessel. In zehn Tagen wirst du dich, hoff' ich, noch mehr überzeugen, daß Geistesfreyheit ein Traum ist, wenn sie sich nicht gründet auf Geistessicherheit.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Fünfte Nacht.

„Weisheit des Menschen! Wie enge umzirkelt ist das Reich deiner Herrlichkeit! wie nichtig das Licht, das die Welt erleuchtet! Hoch richtet der Sohn der Schule sich auf und dünkt sich den Geistern einer höhern Welt näher, weil er in Regel und Ordnung faßt, was der Gemeinsinn in Bruchstücken sammelt. Und was ist Regel und Ordnung? Ein gezwungenes Verstandesspiel, das die Phantasie, gern oder ungern, mitspielen muß, wenn sie sich mit dem Verstande vertragen will; ein Nothbehelf der menschlichen Fassungskraft, die nach Einheit und Aehnlichkeit zusammen künstelt,

was in sich selbst vielleicht auf ewig getrennt ist. Denn unabhängig von der menschlichen Gedankenform drückt das Wesen der Natur sein Bild in mein Bewußtseyn. Im Gefühle ist Wirklichkeit; im Begriffe menschlich-nothwendige Dichtung. Das Einzelne erkenne ich; das Einfache nicht. Wie der Mahler der Schönheit den zehn Schönsten der Stadt das Bild seiner Göttinn entstahl; so findet der Mahler der Wahrheit, den ihr einen Philosophen nennt, im Zerstreuten das Einfache auf und faßt es nach den Gesezen des Denkens in ein unmaßgebliches Urtheil. Wie der Mahler der Schönheit mit aller seiner Kunst das Bild seiner Göttinn nicht in ein athmendes Leben aufrufen konnte; so ist auch alles Bemühen des Philosophen umsonst, seinem einfachen Begriffe Wirklichkeit anzudichten. Phantasie und Verstand, Traum und Einsicht unterscheiden sich nicht wie Schlafen und Wachen; nur wie Einfalt und Kunst. Der Verstand findet nichts; er nimmt an, was der Sinn für ihn gefunden hat, und bringt es in Verhältnisse, die das Innere der Welt nicht betreffen. Der Verstand ist der Meister der Wissenschaft; aber den Grund alles möglichen Wissens legt das Gefühl. Freue dich darum deiner Gabe, wahres von falschem zu sondern, du, dessen Fassungskraft für die Natur empfänglich, dessen Bewußtseyn ungetrübt ist! Bilder der Phantasie und Bilder der Leidenschaft abzuscheiden von der Wahrheit der Natur und der Wahrheit des Be-

wußtseyns vermag nicht der Gedankenhascher, der Säze mit Säzen und Schlüsse mit Schlüssen erläutert, ohne aus sich und in sich zu blicken mit reinem Auge und unbestochenem Gefühle für das Ganze seines menschlichen Standes." —

Waren es nicht eben diese Worte, in welche Septimius nach der vierten Unterredung mit dem Oberpriester den Beschluß seines eignen Nachsinnens faßte, so dachte er doch ungefähr dasselbe. Die Selbstbeschränkung des menschlichen Verstandes war ihm so klar, und die Eitelkeit aller Speculationen, die sich allein an Begriffe halten, so bemerklich geworden, daß er mehr aus Neugierde, als in der Erwartung wichtiger Lehren, seinen Lehrer nach zehn Tagen um die Mittheilung der sechs übrigen höchsten Grundsäze des Verstandes bath.

Theophranor.

Du hast, wie ich merke, aus den beyden ersten Kammern des Verstandes in die beyden lezten hinüber geblickt.

Septimius.

Vielleicht! Aber die Grundsäze, die dein Verzeichniß mit sich bringt, habe ich doch nicht gefunden. Die einzige Regel der Ursache und Wirkung ist mir zum Theil als ein Denkgesez deutlich geworden; aber auch nur zum Theil.

Theophranor.

Von welcher Art sollen die sechs Grundsäze seyn, die wir noch suchen?

Septimius.

Sie sollen ein äußeres Verhältniß erkennbarer Dinge zu unsrer Vorstellungskraft ausdrücken.

Theophranor.

Und dieses Ein Mahl in allgemeiner Beziehung und Ein Mahl in besonderer Anwendung auf das Anschauliche der Körperwelt. Auf die nothwendige Beurtheilung des Leztern muß das Geheimniß der mathematischen Wahrheit sich gründen. Denn die Vorstellungen des Raums und der Zeit enthalten zwar die Bedingungen der Mathematik, aber nicht die unwidersprechlichen Grundsäze, die der Verstand im Bezuge auf diese Bedingungen fest sezt. Welches ist der Grundbegriff aller Wissenschaft des Rechnens und Messens?

Septimius.

Der Begriff der Größe.

Theophranor.

Kannst du ein anschauliches Ding denken ohne diesen Begriff?

Septimius.

Unmöglich.

Theophranor.

Und kannst du Größe anders denken als in Beziehung auf Maß und Zahl?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Und Maß und Zahl beziehen sich zunächst auf Raum und Zeit. Wüßten wir nun nur, durch welche geheime Kunst der Verstand den Begriff der Größe so mit den Vorstellungen des Raums und der Zeit vereinigt, daß die nothwendigen Grundsäze der Mathematik daraus hervor gehen! Wie ihm aber auch dieses merkwürdige Werk gelingen mag; wir wissen, daß es ihm gelingt und daß alle Verhältnisse der so genannten reinen Mathematik in der Anwendung auf das Wirkliche der Körperwelt unfehlbar zutreffen, weil wir nur unter den Bedingungen des Raums und der Zeit eine Vorstellung von der Körperwelt haben. Wir wissen ferner, daß der Begriff der Größe im Bezuge auf alles Zählbare in die drey nothwendigen Unterbegriffe der Einheit, Vielheit und Allheit zerfällt, und im Bezuge auf das Ausgedehnte in die drey nothwendigen geometrischen Ausmessungen, die wir Länge, Breite und Dicke nennen. So liegen denn auch aller Beurtheilung des Anschaulichen in der Wirklichkeit drey höchste Säze zum Grunde, die wir für Denkgeseze müssen gelten lassen, weil wir ohne sie kein körperliches

Ding beurtheilen können. In Eins zusammen gefaßt drücken wir sie mit den Worten aus: Alles Wirkliche der Körperwelt muß sich in den drey geometrischen Ausmessungen beurtheilen lassen nach der Regel der Allheit, Vielheit und Einheit.

Septimius.

Also auch dieses Fach ausgefüllt! Und wieder keinen Gedanken gewonnen, durch den ich mich höher heben könnte als meine Sinne mich tragen!

Theophranor.

Konntest du mehr erwarten von einem Grundsaze, der nur die lezte Regel der Beurtheilung alles Anschaulichen seyn sollte? Desto mehr aber deuten die Verstandesregeln der äußern Verhältnisse, alles Erkennbaren überhaupt darauf, daß der Verstand sich auch wohl ohne die Unterstüzung der Sinne forthelfen könne; als ob das Erkennbare nicht zulezt Eins wäre mit dem Anschaulichen. Diese Verstandesregeln liegen in den drey Grundsäzen der Wesentlichkeit, der Ursache und Wirkung, und des Wechselbezugs alles Wesentlichen. Was ist wesentlich nach deinen Begriffen?

Septimius.

Wesentlich? Wir sprachen schon ein Mahl davon, und ich machte kein Glück mit meiner Antwort.

Theophranor.

Ehe du ein Ding möglicher Weise beurtheilen kannst, mußt du nicht voraus sezen, daß dieses Ding ist?

Septimius.

Unvermeidlich.

Theophranor.

Wenn du denkst: „Ein Ding ist," bist du dann der Meinung, daß es aufhöre zu seyn, so bald es deine Sinne nicht mehr berührt?

Septimius.

Je nachdem es fällt.

Theophranor.

Je nachdem es fällt? —

Septimius.

Daß irgend etwas aufhöre zu seyn, behaupte ich nie. Das Verschwinden des Eindrucks aber erregt in mir bald die eine, bald die andere Vermuthung.

Theophranor.

Und worauf gründest du die Vermuthung, daß irgend etwas, das nicht mehr auf dich wirkt, aufgehört habe zu seyn?

Septimius.

Worauf soll ich die entgegen gesezte Vermuthung gründen, daß irgend etwas auch dann

noch sey, wenn es nicht mehr auf mich wirkt? Vermuthungen sind unwillkührliche Spiele meines Gemüths.

Theophranor.

Nimmst du doch deine verlassene Skepsis noch ein Mahl wieder auf? Vermuthung, wenn sie etwas bedeuten soll, muß ausgehen von natürlich-menschlicher Denkart, die sich an die Wahrnehmung des Vergangenen hält. Von keinem Dinge, das ich mit meinen Sinnen erkenne, kann ich jemahls wahrnehmen, daß es aufhöre zu seyn; denn jedes Ding der Körperwelt ist für mich nur Bild. Dieses Bild entsteht im Augenblicke, da ich mich eines Natureindrucks bewußt werde, und verschwindet, wie es gekommen ist. Daß da etwas war, wo du etwas fühltest, hast du erkannt. Wie willst du aber erkennen, daß es nicht mehr sey, wenn du es nicht mehr fühlst?

Septimius.

Ich kann freylich nicht über mein Gefühl hinaus!

Theophranor.

Außer in so fern dein Bewußtseyn dich zwingt, das Daseyn von etwas außer dir anzuerkennen, wo dir etwas fühlbar wird. Und auch da urtheilst du nur so weit über dein Gefühl hinaus, als du dich an dein Gefühl halten kannst. Aber die Vermuthung, daß da, wo der Eindruck deinem Sin-

ne verschwindet, irgend ein Ding an sich verschwunden sey aus der Ordnung der Dinge, läßt sich auf keinem menschlichen Wege gewinnen. Wie kommt es nun, daß im Gedanken des Seyns unverkennbar das Urtheil liegt, daß ein Ding auch dann noch seyn könne, wenn es mir nicht mehr erscheint? In der Erfahrung ist mir doch nichts gegeben als eine immer verschwindende Reihe von Erscheinungen! Wie kommt mein Verstand zum Begriffe von etwas Bleibendem?

Septimius.

Bleiben ist ein fortgesieztes Wiederkehren desselben Eindrucks.

Theophranor.

Wiederkehren? Desselben Eindrucks? Kann denn etwas für mich wiederkehren, das seinem Wesen nach nicht bleibt? Kann ein Eindruck wiederkehren?

Septimius.

Wenn ich öfter dasselbe fühle, so wirkt eine Reihe gleicher Gefühle auf mich wie Ein Gefühl.

Theophranor.

Also doch nur eine Reihe g l e i c h e r Gefühle! Das verschwundene Gefühl ist verschwunden auf immer. Das gleiche Gefühl ist doch nicht dasselbe mit dem verschwundenen. Jeder Augenblick reißt einen Eindruck vor unserm Bewußtseyn fort, und wenn es mir vorkommt, als fühlte ich jezt mit

meiner Hand ununterbrochen dieselbe Säule neben mir, so weiß ich doch, daß jede meiner Vorstellungen in dem kleinsten Zeittheilchen fortströmt mit der Zeit, und daß das Zusammenfassen schnell auf einander folgender Gefühle in Ein Gefühl in meiner Wahrnehmungsart seinen Grund haben mag, im Innern der Wahrnehmung aber nicht gegründet ist. Wie kommst du nun dazu, frage ich noch ein Mahl, zu urtheilen, daß ein Ding, das du nach einiger Zeit wiedersiehst, dasselbe Ding sey, das du schon gesehen hast? Liegt in diesem Urtheile nicht die Voraussezung, das beurtheilte Ding sey geblieben, seinem eignen Daseyn nach, auch während es nicht auf deinen Sinn wirkte?

Septimius.

— Errathe ich dich? Du wirst mich lehren, daß der Begriff des Daseyns kein Erfahrungsbegriff ist.

Theophranor.

Fordere der Erfahrung ihren ganzen Reichthum ab! aber was sie nicht hat, kann sie dir nicht geben. Im Begriffe des Seyns liegt selbst mehr als im Begriffe der Wirklichkeit. Denn er befestigt das Wirkliche in der Zeit, da ich es mir sonst als verschwindend denken müßte mit jedem Zeittheilchen. Alle Wahrnehmung des Vergänglichen hält sich an den Begriff der Veränderung. Kann sich aber etwas verändern, das in sich selbst nicht ist? Der Eindruck, den ich fühle,

verändert sich nicht; er geht über in einen andern. Die Erfahrung aber biethet mir nichts als Eindrücke. Der Begriff der Veränderung läßt sich also nicht aus der Erfahrung entwickeln. Veränderung sezt Daseyn voraus. Folglich —

Septimius.

— Warum hältst du inne?

Theophranor.

Ich wollte dich noch einen Einwurf finden lassen, ehe ich meinen Schluß ausspräche. Kannst du nicht denken, dein Gefühl verändere sich, wenn es übergeht in ein anderes, das ihm im ganzen gleich und nur in gewissen Bestimmungen von ihm verschieden ist?

Septimius.

Ich glaube, du führst mich wieder rückwärts. Es kommt mir ernstlich vor, als könnte ich so etwas denken.

Theophranor.

Aber du denkst doch zugleich, daß du da mit den Begriffen der Veränderung und des Daseyns nur spielst!

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Veränderung sezt Daseyn voraus. Wenn du von deinem Gefühle sagst: „Es ist," so heißt

doch das nichts mehr als: „Du fühlst.“ Der Begriff des Seyns, zur vollen Befriedigung des Verstandes gedacht, bedeutet aber etwas, das in meinen Gedanken auch dann übrig bleibt, wenn ich alles Fühlen wegdenke. So stelle ich das Seyn dem Scheinen entgegen und kann meinen Verstand nicht abfertigen mit der leeren Antwort, daß Seyn nichts mehr sagen wolle als ein fortwährendes Scheinen. Denn erst dann, wenn ich alles mögliche Scheinen wegdenke, kommt der Begriff des Seyns in seiner Klarheit zum Vorscheine.

Septimius.

Vater, willst du deine eigne Lehre umstoßen? Wenn der Begriff des Seyns in der Erfahrung nicht zutrifft, so erhält er ja erst jenseits der Erfahrung seine wahre Bedeutung. Und da eben dieser Begriff allen unsern Urtheilen zum Grunde liegt, so kann ich ja auch über die Erfahrung hinaus urtheilen!

Theophranor.

— Weißt du wohl, daß du in diesem Augenblicke die oft schon erfundene Lehre von der Natur aller Wesen noch ein Mahl erfunden hast?

Septimius.

Erfunden? Ich?

Theophranor.

Unsre Weltergründer, die uns von der Natur der Wesen unterrichten wollten, gingen von

dem wahren Gedanken aus, daß der Begriff des Seyns erst da in seine volle Gültigkeit tritt, wo alles Scheinen aufhört. Aber sie fragten nicht nach, ob nicht dieser unentbehrliche Begriff, so wenig er in der Erfahrung liegt, dennoch an die Erfahrung gebunden sey.

Septimius.

Widerspricht sich dies nicht?

Theophranor.

Wir wollen sehen. Woher kannst du den Begriff des Seyns haben, wenn er in der Erfahrung nicht liegt? Dein Verstand entwickelt ihn aus seinem Denkgeseze, nach welchem wir auf alles Denken über etwas Verzicht thun müssen, wenn wir nicht das Urtheil zum Grunde legen: „Wo ich Erkenntniß von etwas gewinnen soll, da muß etwas seyn." So trennt unser Verstand das Seyn vom Erkennen, das in der Wahrnehmung Eins ist, und aus dieser Trennung geht in mir die Voraussezung hervor, daß etwas an sich war, unabhängig von dem Eindrucke, wodurch es mir erkennbar wurde. Ich denke es mir als vorhanden, ehe ich es in Verbindung mit meiner Vorstellungskraft denke. Was gewinne ich aber mit diesem Urtheile? Nichts weiter als die Möglichkeit, etwas zu beurtheilen. Ich muß voraus sezen, daß etwas war, ehe es auf mich wirkte. Wenn ich aber wissen will, ob etwas an und in sich war, ehe es auf mich

wirkte, so berühre ich die Grenze der möglichen Einsicht. Der Begriff des Seyns, mit welchem mein Verstand alles Wirkliche auffaßt, ist ein leerer Begriff, wenn mir das Ding, das ich als vorhanden beurtheilen will, nicht schon als wirklich gegeben ist. —

Septimius.

Und der Begriff des Wirklichen ist an die Erfahrung gebunden, weil —

Theophranor.

Nun? Du zweifelst doch nicht wieder?

Septimius.

Weil das Denkbar-wirkliche, wenn es nicht durch einen Eindruck als In sich wirklich verbürgt wird, auch ein leerer Begriff ist. Und so folgt daraus, daß ich denke: „Es ist etwas," nicht das äußere Daseyn dieses Gedachten.

Theophranor.

Bald wirst du Alles selbst finden, was ich dir noch zu sagen habe. Mit dem Gedanken des Seyns befestigen wir den Eindruck des Wirklichen in unserer Vorstellungskraft und denken uns das Erkannte als ein Wesen. Mit nichten haben wir eine Befugniß, anzunehmen, daß das Wirkliche erst dann entstehe, wenn wir es erkennen, oder nur so lange bleibe, als wir es erkennen. Aber eben so wenig wissen wir auch, wenn und wie das

Wirkliche jenseits unsrer Vorstellung entsteht oder vergeht. Ein Wesen, bloß als Wesen gedacht, ist der Begriff des Seyns, gedacht als ein Etwas, also ein erdachtes Etwas, dessen Wirklichkeit mir durch einen Eindruck verbürgt werden muß, wenn ich es für mehr halten soll als für ein Spielzeug meines Verstandes.

Septimius.

Und unsre Philosophen wissen so viel zu erzählen von der Einfachheit und Unzertheilbarkeit der Wesen an sich!

Theophranor.

Haben sie da nicht Recht? Ein Wesen an sich ist ein Begriff, eine Erfindung des Verstandes; und Begriffe sind allerdings einfach und unzertheilbar. — Kaum würde es die Mühe belohnen, in der Wüste der Wesenlehre auch nur drey Schritte weit herum zu irren,, wenn unsre Wesenlehrer sich nicht vermessen hätten, aus einem als Etwas gedachten Nichts einen Beweis zu ergrübeln für die Fortdauer unsers denkenden Selbst.

Septimius.

Kommen wir endlich da an?

Theophranor.

Nur in Beziehung auf den Begriff der Wesentlichkeit, um nicht eitle Begriffe zu verwechseln mit dem, was mehr als Begriff ist. Was lehrt

mich der Gedanke: „Mein denkendes Selbst ist ein einfaches Wesen“?

Septimius.

Was er mich lehrt? Laß uns zuerst fragen, worauf er sich gründet. Ist mein denkendes Selbst kein einfaches Wesen?

Theophranor.

Es ist mehr als das; und es ist weniger als das.

Septimius.

Das will sagen?

Theophranor.

Der Begriff der Wesentlichkeit ist einer der Urbegriffe des Verstandes, den wir in jedes mögliche Urtheil übertragen. Sogar den Gedanken der Möglichkeit denken wir in der Form des Seyns, wenn wir urtheilen: „Es ist möglich;“ da wir doch nichts weniger als die Wirklichkeit vor der Möglichkeit sezen wollen. Eben so enthält jede mögliche Behauptung den Grundgedanken: „Es ist wahr.“ Und auch da ist nicht immer unsre Meinung, das Daseyn eines wirklichen Wesens zu behaupten. Wir urtheilen: „Es ist ein Widerspruch;“ und beurtheilen so unser eignes Urtheil. Der Begriff des Seyns befestigt vor unserm Verstande zunächst unsre Vorstellungen. Nicht eher als bis der Eindruck eines wirklichen Dinges Vorstellungen in

uns erregt, gewinnt das Seyn in unsern Gedanken eine Bedeutung außer uns. Wir erkennen Wesen. Was ist aber der lezte Grund der Möglichkeit alles unsers Erkennens? Unser Bewußtseyn. Durch unser Bewußtseyn erfahren wir, daß Etwas ist. Und was erfahren wir von uns selbst? Daß wir etwas erkennen. Der Begriff des Erkennens bezeichnet einen Zustand. Um Zustände zu denken, müssen wir Veränderungen denken. Veränderung sezt ein Wesen voraus, das sich verändert. So gewinnt der Verstand endlich auch den Begriff unsers eignen Seyns, und faßt unser Bewußtseyn auf als ein Wesen. Aber ist es ein Wesen?

Septimius.

Ich selbst wäre kein Wesen?

Theophranor.

Ich selbst bin ich selbst. Mit diesem Gedanken endigt sich alles Denken. Mein Bewußtseyn ist einfach; ich bin kein Anderer als Ich. Faßt mein Verstand den Begriff meines Ich in die Form des Seyns, wie er unvermeidlich thun muß, so bald ich über mich selbst denken will; so bin ich in meinem Verstande ein Wesen, wie Alles, was denkbar ist. Aber mit diesem B griffe der Wesentlichkeit gewinne ich auch nicht den kleinsten Beytrag zur Kenntniß des Innern meines Selbst. Ich bin mehr als ein Wesen, wenn die Frage vom Urgrunde des Bewußtseyns ist; denn sich seiner

selbst

selbst bewußt seyn, ist mehr als Seyn. Ich bin weniger als ein Wesen, wenn ich die Einfachheit des Begriffs der Wesentlichkeit vergleiche mit der Einfachheit meines Bewußtseyns. Denn daraus, daß ich mich selbst mit keinem Andern verwechsle, kann ich nicht lernen, daß der Urgrund meines Bewußtseyns keiner Zertheilung oder Auflösung fähig ist.

Septimius.

Du nimmst also an, er sey einer Zertheilung und Auflösung fähig?

Theophranor.

Ich sagte, mein Sohn, der Begriff der Wesentlichkeit, angewandt auf das Bewußtseyn, begründe gar kein Urtheil. Ob mein einfaches Selbst bleibend oder zerstörbar ist, kann mich kein Nachsinnen über die Natur einfacher Wesen lehren. Wir kennen keine andern Wesen als das Wirkliche der Körperwelt, von unserm Verstande als in sich beständig gedacht. Das Körperliche zertheilen wir, so weit uns unsre Sinne geleiten; und wo wir keine Theilbarkeit mehr unterscheiden, haben wir doch noch keine Elemente gefunden. Der Begriff des Einfachen in der Wirklichkeit ist ein Räthselbegriff, den der Verstand entwerfen, der Sinn nicht lösen kann; denn nur das Körperliche im Raume, also nur das Zusammengesezte, wird uns fühlbar als Etwas. Begriffe sind einfach; aber Begriffe sind auch nur ein Etwas im Verstande, nicht in der Wirklichkeit.

Septimius.

Aber, — ich selbst bin doch wirklich! Ich bin ja der lezte Grund der Erkennbarkeit alles Wirklichen, in so fern es für mich wirklich ist! Und im Bewußtseyn meiner Wirklichkeit bin ich einfach!

Theophranor.

Halte dich an diese Gedanken, die dir kein Wesenlehrer gegeben hat! Wie viel sie uns werth sind zur Befestigung eines erfreulichen Glaubens, darüber wollen wir, hoff' ich, zu seiner Zeit auch eins werden. Aber aus dem Regelbegriffe des Seyns, den der Verstand als ein Wesen denken kann, läßt sich weder Glaube noch Gedanke hervor ziehen. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir den Begriff des Seyns in Verbindung mit dem Begriffe der Ursache und Wirkung denken, den der Verstand eben so wenig wie den Begriff des Seyns in der Erfahrung findet, und doch nicht weiter gebrauchen kann als im Bezuge auf die Erfahrung.

Septimius.

Also nur noch zwey höchste Verstandessäze; und du hast mich von der Lust des Vernünftelns auf immer geheilt.

Theophranor.

Wie druckst du den Grundsaz der Ursache und Wirkung aus.

Septimius.

Ich denke, wie gewöhnlich: „Alles, was ist, hat seine Ursache.“

Theophranor.

Warum nicht bestimmter: „Jede Naturbegebenheit verhält sich zu einer andern Naturbegebenheit wie Ursache und Wirkung“ “

Septimius.

Naturbegebenheit? Gehört die nothwendig mit in den Saz?

Theophranor.

Du sagtest: „Alles, was ist, hat seine Ursache.“ Was ist denn?

Septimius.

Was ist? Für meine Einsicht freylich nur die Reihe der Naturbegebenheiten. Aber eben deßwegen —

Theophranor.

Eben deßwegen, willst du sagen, reicht der Saz der Ursache und Wirkung weiter als die Reihe der Naturbegebenheiten?

Septimius.

Wenigstens dann, wenn ich urtheile: „Alles, was ist, hat seine Ursache.“ Denn wenn ich gleich, nach deiner Lehre, nicht weiß, was ist,

außer in so fern etwas auf mich gewirkt hat, so gestattet mir doch eben deine Lehre, anzunehmen, daß auch da etwas seyn kann, wo nichts auf mich wirkt. Gilt nun der Saz der Ursache und Wirkung für Alles, was ist, so muß auch das, was für mich nicht wirklich ist, wenn es nur überhaupt ist, seine Ursache haben.

Theophranor.

Und woher weißt du, das etwas überhaupt ist?

Septimius.

Daher, daß etwas auf mich wirkt.

Theophranor.

Und worauf gründest du die Ausdehnung des Sazes der Ursache und Wirkung auf alles Gedachte, es mag auf dich wirken oder nicht?

Septimius.

Auf — den Mangel eines Grundes, ihn nicht so weit auszudehnen.

Theophranor.

Auf den Mangel eines Grundes, etwas nicht zu behaupten, gründest du die Behauptung des Gegentheils? Ich habe keinen Grund, zu behaupten, daß im Mittelpuncte der Erde nicht lebendige Geschöpfe wohnen. Folglich wohnen dort lebendige Geschöpfe? Solch eine Lehre hätte ich wenigstens einem Schüler der Skepsis nicht zugetrauet. —

Septimius.

Verzeih' mir! Ich lerne.

Theophranor.

Nicht ein Schatten von Grund und Beweis läßt sich entdecken, wodurch wir berechtigt werden könnten, zu lehren, daß Alles, was ist und seyn kann, durch Ursache und Wirkung verbunden ist. Denn entweder haben wir das Urtheil, wodurch wir Dinge in solcher Verbindung denken, aus der Erfahrung gezogen, oder der Verstand hat es in sich aufgefaßt als ein Denkgesez. Haben wir es aus der Erfahrung gezogen, so kann es sich doch nicht weiter rechtfertigen als im Bezuge auf die Erfahrung. Nun dringen wir mit aller Erfahrung nicht ins Innere der Wesen ein, erkennen nichts weiter, als den Eindruck, den ein unbekannter Grundstoff der Natur auf unsre Sinne macht, und gewinnen nicht einmahl den Begriff von dem, was vorhanden seyn mag, ohne auf uns zu wirken. Die Ausdehnung des Grundsazes der Ursache und Wirkung auf Alles, was ist, endigt sich also, wenn wir diesen Saz aus der Erfahrung gezogen haben, in einen der vermessensten Fehlschlüsse vom Besondern aufs Allgemeine. Haben wir ihn aber nicht aus der Erfahrung gezogen und ist er ein Denkgesez des Verstandes, so fragt sich zuerst, ob dieses Denkgesez uns gegeben ist zur Beurtheilung aller in sich möglichen, oder nur aller durch unsern Sinn erkennbaren Dinge.

Septimius.

Vermuthlich nur zur Beurtheilung der leztern.

Theophranor.

Warum?

Septimius.

Ich möchte lieber deine Antwort hören.

Theophranor.

Woran erkennst du dein Denkgesez?

Septimius.

Daran, daß ich es nicht wegdenken kann, ohne die Möglichkeit des Denkens selbst aufzuheben.

Theophranor.

Widerspricht es der Möglichkeit des Denkens, wenn du annimmst: „Ueberall, wo ich Begebenheiten erkenne, ist die lezterkannte Begebenheit die Wirkung einer vorher gegangenen Ursache; wo ich aber keine Begebenheiten erkenne, weiß ich gar nicht, wie die Dinge sich zu einander verhalten"? —

Septimius.

So schränkt auch der Saz der Ursache und Wirkung sich selbst ein?

Theophranor.

Denke diesen Saz aus deinem Verstande weg, wenn du die Folge der Naturbegebenheiten erklä-

ren willst; und die Möglichkeit aller erklärenden Urtheile hat ein Ende. Nimmst du einmahl an, daß mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung Statt findet, so kann jede Begebenheit Folge einer Schöpfung seyn. Ein Naturgesez, nach welchem etwas unter gesezten Bedingungen erfolgen muß, ist dann ein leerer Einfall. Aber daraus, daß ich ohne den Saz der Ursache und Wirkung keine Naturbegebenheit erklären kann, folgt noch nicht, daß Alles, was ist, eine Naturbegebenheit seyn, und, als solche, sich durch meinen Verstand erklären lassen müsse.

Septimius.

Sagst du hier nicht zu viel, Vater? Giebt es nicht auch der Naturbegebenheiten viele, die noch niemand zu erklären vermocht hat?

Theophranor.

Giebt es eine unter diesen vielen, bey der du nicht voraus sezest, sie müsse sich erklären lassen, wenn sie gleich noch niemand hat erklären können?

Septimius.

Ich seze voraus, daß sie in irgend einer Ursache gegründet ist. Aber daß diese Ursache sich nothwendig müsse entdecken lassen, habe ich keinen Grund voraus zu sezen; und nur aus entdeckten Ursachen kann ich etwas erklären.

Theophranor.

Eine Begebenheit erklären, oder, sie herleiten aus einer Ursache, ist das nicht einerley?

Septimus.

Ganz einerley.

Theophranor.

Voraus sezen, daß jede Begebenheit eine Ursache hat, und voraus sezen, daß jede Begebenheit sich erklären lassen muß, ist das also zweyerley?

Septimus.

Lieber Vater, zum Erklären gehört das Finden der Ursache!

Theophranor.

Ich kann also nichts erklären, dessen Ursache ich nicht gefunden habe. Indem ich aber Ursachen voraus seze, auch wo ich sie nicht gefunden habe, nehme ich an, daß ein erkennendes Wesen, das die Ursache zu entdecken vermag, auch die Begebenheit werde erklären können, menschliche Wahrnehmung mag nun so weit reichen oder nicht.

Septimus.

Aber, wenn ich so den Begriff des Erklärens über die menschliche Fassung erweitere, spiele ich dann nicht mit diesem Begriffe? Woher nähme ich denn die Kunde, daß es gewiß andere Wesen giebt, die erkennen können, was dem Sinne des Menschen verborgen ist?

Theophranor.

Wenn der Saz der Ursache und Wirkung selbst nur eine Verstandesregel ist, nach welcher ich ei-

nen innern Zusammenhang der Natur voraus se-ze, ohne ihn wirklich zu erkennen; so kann ich ja auch, zum bequemern Gebrauche meiner Regel, erkennende Wesen außer mir voraus sezen! Vom wirklichen Daseyn ist die Rede nicht.

Septimius.

Wie? Ich erkennte keinen innern Zusammenhang der Natur? Ich sezte ihn nur voraus?

Theophranor.

Wo hast du denn erkannt, was ich nur voraus seze?

Septimius.

Wenn die Sonne morgen früh wieder aufgeht, werde ich jene Bäume erkennen können, die jezt im Dunkel liegen. Die Vögel werden hervor flattern aus ihrem Nachtlager und mit Gesang den neuen Tag verkündigen. Die Jungen im Neste, die verhungern müßten, wenn die Alten ihr Futter nicht zu finden wüßten, werden dem Sonnenlichte, das jedem Geschöpfe das Seine enthüllt, die Erhaltung ihres Lebens verdanken. Und ginge die Sonne nicht auf, oder, wie in den Hyperboräischen Gegenden zur Winterzeit, nur auf wenige Stunden, so würde keiner dieser Bäume grünen, keiner vielleicht nur aufgekeimt seyn, und wer weiß, ob irgend ein lebendes Wesen den erstarrten Boden bewohnen, wo jezt das heilige Eleusis blüht. Wenn das nicht erkennbarer

Zusammenhang der Naturwirkungen ist, so ist alle Naturwissenschaft eine traurige Thorheit.

Theophranor.

Warum eine Thorheit?

Septimius.

Weil die Natur meinem Verstande nur durch die Ordnung merkwürdig wird, die ich in ihr erkenne.

Theophranor.

Und was hindert dich, diese Ordnung in ihr nach wie vor zu erkennen?

Septimius.

Deine Lehre.

Theophranor.

Eine Lehre, die dich überzeugen wollte, daß du in der Natur keine Ordnung erkenntest, wäre eine sinnlose Lehre. Aber etwas anderes ist, Ord. nur in der Natur erkennen; etwas anderes, Ordnung aus dem Innern der Natur erkennen.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Eine fortlaufende Reihe von Natureindrücken ist Alles, was der Sinn dem Verstande liefert. In dieser Reihe nehmen wir wahr, daß gewisse

Erscheinungen oft auf einander folgen: einige sehr oft; andere so oft, daß wir sagen können: gewöhnlich; und andere zulezt so gewöhnlich, daß wir sagen: immer, weil das Gegentheil noch nie wahrgenommen ist. Was ist aber ein Immer der Erfahrnng? Nichts weiter als ein Inbegriff der Vergangenheit; denn das Künftige habe ich nicht erfahren. Gesezt also, die Erfahrung hätte uns gelehrt, daß immer, bis jezt, gewisse Begebenheiten sich ereignet haben, wenn gewisse andere Begebenheiten vorher gegangen sind; folgt daraus durch einen Schluß, daß eben dieses Verhältniß auch für die Zukunft nothwendig gelten müsse?

Septimius.

Es folgt nach der natürlichen Regel der Vermuthung. Ich schließe aus dem, was ich von der Natur erfahren habe, auf das, was ich von ihr erfahren werde.

Theophranor.

Und worauf gründest du deinen Schluß?

Septimius.

Auf die Voraussezung, daß die Natur sich immer gleich bleibt.

Theophranor.

Also doch auf eine Voraussezung! und worauf gründest du diese?

Septimius.

Auf —— Du treibst mich in die Irre. Aber die Natur als immer sich selbst gleich zu denken, kann ich doch nicht umhin, wenn ich überhaupt eine Natur denken will.

Theophranor.

Auch ich nicht. Und eben deßwegen sehe ich mich in meinem Verstande nach dem Grunde eines Urtheils um, das der Eindruck der Natur nicht begründen kann. Nicht einmal kann ich von der Erfahrung lernen, daß die gleiche Folge der Begebenheiten, die man bisher wahrgenommen hat, für alle Zukunft dieselbe seyn werde; noch weniger aber, daß diese Folge nach einem Geseze der innern Abhängigkeit nothwendig sey. Innere Abhängigkeit aber ist das, was ich bey der Erklärung der Natur unter Ursachen und Wirkungen verstehe. Womit rechtfertige ich nun den unvermeidlichen Gebrauch dieser Begriffe, da sich doch nie ein Menschensohn rühmen kann, ins Innere der Wesen durchgedrungen zu seyn? Ich rechtfertige ihn durch ein Denkgesez, nach welchem ich in die Vorstellung der Natur den Begriff einer innern Abhängigkeit hinein zu denken gezwungen bin, wenn ich irgend etwas erklären will. Daraus aber, daß ich ohne dieses Denkgesez nichts erklären kann, folgt keineswegs, daß sich Alles, was ist, in sich so verhalten müsse, wie ich es mir denken muß, wenn ich es erklären will.

Septimius.

Was ich in die Natur hinein denke, ist denn doch nicht in ihr; es ist etwas Eingebildetes! Wie kann ich also Ordnung und Zusammenhang in der Natur erkennen?

Theophranor.

Ohne den Begriff der Ursache und Wirkung zu Hülfe zu nehmen, erkennen wir wirklich in der Natur, daß, wenn gewisse Begebenheiten voran gehen, gewisse andere Begebenheiten gleichförmig erfolgen. So folgt auf Sonnen Aufgang die Verbreitung des Lichts, das Erwachen der schlummernden Geschöpfe, die Befruchtung der Erde durch das allbelebende Feuer und eine Reihe anderer Erscheinungen, die vielleicht noch niemand alle gezählt hat. Woher diese gleichförmige Folge? Was ist sie und was bedeutet sie? Der Sinn fühlt in der Natur umher, und findet keine Antwort. Er wendet sich an den Verstand. Auch der Verstand kann aus der Entdeckung, daß etwas in gleicher Folge der Begebenheiten geschieht, den Grund dieser gleichen Folge nicht nehmen. Aber er hat in sich ein Denkgesez, nach welchem wir ein Urtheil fällen können als bedingt durch ein anderes. So ist in jedem Vernunftschlusse der lezte Saz, der durch den Schluß gefunden wird, bedingt durch die beyden Vordersäze, die wir als den zureichenden Grund seiner Wahrheit denken. So urtheilen wir überall, wo wir etwas behaup-

ten unter einer Bedingung. Bedingung ist der Begriff der Abhängigkeit, den die Natur dem Verstande nicht liefern kann. Die Bedingungsregel, die zunächst nur für Säze gilt, wenden wir an auf Dinge. Nun können wir uns ein Daseyn denken als abhängig von einem andern Daseyn. Diesen Gedanken, der aber immer nichts mehr als eine Voraussezung ist, wenden wir an auf die Natur. Das Unbegreifliche in der gleichförmigen Folge gewisser Naturbegebenheiten zu begreifen, denken wir uns ein Naturgesez der innern Abhängigkeit. Nach diesem Naturgeseze beurtheilen wir diejenige Begebenheit, die einer andern immer vorher zu gehen pflegt, als eine Ursache, und die nachfolgende als eine Wirkung. Und nun vermögen wir zu erklären, was wir sonst nur bewundern konnten.

Septimius.

So machst du auch dem Stolze des Verstandes im Erklären ein Ende? Denn nach deiner Lehre ist eine Erklärung nichts mehr als ein willkührliches Verstandesspiel.

Theophranor.

Ein Verstandesspiel allerdings. Aber ein willkührliches? Das möchte sie wohl nicht seyn. Die wunderbare Gleichförmigkeit in der Folge gewisser Begebenheiten hängt nicht von unserm Verstande ab. Aber daß wir nach einer Regel des nothwendigen Zusammenhanges und der Abhängigkeit er-

schlißen, was wir sonst nur in dunkler Erinnerung des Vergangenen erwarten würden, ist ein bloßes Verstandesspiel.

Septimius.

Unsre ganze Naturkunde ist also am Ende doch nichts mehr als eine Erwartung ähnlicher Fälle, und ein Schluß der Erklärung nichts mehr als eine Voraussezung des Unerweislichen.

Theophranor.

Nichts mehr; aber auch nichts weniger. Wenn ein Erklärungsschluß von der Folge der Naturbegebenheiten unterstüzt wird, so trifft sein Inhalt ein, ob er gleich als Schluß unerweislich ist. Ob du den Aufgang der Sonne um eine bestimmte Morgenstunde erwartest, oder in der Voraussezung, daß er seine Ursache habe, erschließest, ist für den Lauf der Sonne einerley. Wenn du aber den Saz, daß jede Naturbegebenheit ihren Grund haben muß, auf die Natur als ein Ganzes ausdehnst, das du nicht kennst; so ist in dieser Voraussezung nur in so fern mehr als Willkühr, als du jede neue Naturbegebenheit, du magst sie erleben wenn du willst, als die Wirkung einer vorher gehenden denken, oder mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung annehmen, das heißt, auf alle vernünftige Naturerklärung Verzicht thun mußt.

Septimius.

Und einen wirklichen, innern Zusammenhang der Naturkräfte anzunehmen hätte ich gar keinen Grund? Ich weiß nicht, welches Gefühl in mir dir widerspricht. Kraft und Ursache, ist das nicht derselbe Begriff? Und Kraft wäre nichts Wirkliches, nur etwas Vorausgeseztes in meinem Verstande? Die Kraft, deren ich mir bewußt bin, indem ich jezt die Hand bewege, erhebt sich gegen deine Lehre.

Theophranor.

Oder gegen die Lehre, die du aus der meinen zu eilig ableitest. Kraft und Ursache ist ein und derselbe Begriff, wenn du überhaupt Abhängigkeit in Dingen oder Urtheilen denkst. Aber Kraft, deren ich mir bewußt bin in den Aeußerungen meines lebendigen Seyns, ist ein Begriff von ganz anderm Gehalte, unerklärbar in der Tiefe meines Selbst, und nur vom Verstande in die Regel der Ursachen gefaßt, weil ich durch mein Wollen Veränderungen in der Natur bewirken kann.

Septimius.

Nun schöpfe ich wieder Athem.

Theophranor.

Glaubtest du, ich wollte deinem Bewußtseyn sein bestes Kleinod abstreiten? Im Wollen liegt der Adel des menschlichen Seyns; und Willenskraft

kraft ist keine Naturkraft. Wäre auch Willensfreyheit, die sich selbst ohne Antrieb bestimmt, ein Selbstbetrug unsers wollenden Bewußtseyns, so bliebe dennoch der Unterschied zwischen Vernehmen und Wollen unwiderleglich. Ich verhalte mich leidend, wenn ich etwas vernehme; ich bin selbstthätig, wenn ich etwas will; in beyden Fällen giebt mir mein Bewußtseyn einen Begriff von Kraft, der ganz etwas anders ist als der leere Regelbegriff einer Ursache. Nach dem Regelbegriffe der Ursache denke ich mir die Naturbilder, die ich in ihrer unerklärbaren Folge zu erklären suche, eins aus dem andern entstehend, und gewinne so den Bigriff einer hervor bringenden Kraft. Ob es aber im Innern der Welt hervor bringende, gleichsam immerfort schaffende Kräfte giebt, kann ich durch kein Sinnen und kein Rathen erforschen. Daß ich sie mir denke, verdanke ich einem Verstandesgeseze, nach welchem die Wahrheit eines Sazes die Wahrheit eines andern für meinen Verstand hervor bringen kann. Nicht hervor bringend und schaffend, sondern nur einwirkend in das Vorhandene ist die Kraft des Wollens in meinem Bewußtseyn. Ich will; und die Blume, die als etwas Wirkliches meinem Auge gegenwärtig war, ist in Stückchen zerrissen. Ich will; und diese Stückchen lassen sich zu Asche verbrennen. Ich streue die Asche in die Luft; und verloren ist für meinen Sinn der letzte Rest des Wirklichen, das

mich als ein Ganzes erfreuete. Ist aber deßwegen der unbekannte Grundstoff der Wirklichkeit verloren, der in mir das zusammen gesezte Bild einer Blume erweckte? Kein möglicher Grund läßt sich finden, so etwas nur zu vermuthen. Ich kann einwirken auf das Veränderliche in meiner Vorstellung, und es verändert so weit meine Kraft nicht. Ich kann bilden und zerstören; aber schaffen und vernichten kann ich nicht. Der Begriff einer schaffenden oder hervor bringenden Kraft ist ein unauflöslicher Räthselbegriff. Aber der Begriff einer einwirkenden Kraft fällt in Eins mit dem Begriffe der Wirklichkeit und ist so gegründet wie dieser. Ich kann den Zustand der Natur verändern; es wohnt also eine einwirkende Kraft in mir. Der Eindruck der Natur verändert meinen Zustand; es giebt also auch außer mir einwirkende Kräfte.

Septimus.

Was doch eine einzige Unterscheidung thut! Nun hast du mir wiedergegeben, was ich sonst vielleicht mit dem Verstande, aber nie mit der Ueberzeugung hätte fahren lassen. Aber — hast du mir nicht zu viel gegeben? Wenn ich einwirkende Kräfte der Natur für wirklich erkenne, urtheile ich da nicht über die Erfahrung hinaus? Denn dem Naturbilde in meiner Vorstellung kann ich doch keine einwirkende Kraft beylegen!

Theophranor.

Urtheilst du über die Erfahrung hinaus, wenn du annimmst, daß etwas wirklich ist außer dir?

Septimius.

Ich urtheile, daß etwas wirklich ist außer mir, nur in so fern mich die Erfahrung leitet, und begreife zugleich, daß ich dieses in sich Wirkliche nicht beurtheilen kann.

Theophranor.

Und woher hast du den Begriff von einwirkenden Naturkräften?

Septimius.

Eben aus dem Eindrucke, der meinen Zugstand verändert.

Theophranor.

Also nur in der Beschränkung, wie ich behaupten kann, daß etwas ist, berechtigt mich mein Bewußtseyn, einwirkende Naturkräfte anzuerkennen. Und so wenig ich den Grundstoff des gefühlten Eindrucks beurtheilen kann, so wenig kann ich das Innere einer Naturkraft ergründen.

Septimius.

Also kann ich auch nicht wissen, ob Alles, was ist, einem Geseze der Einwirkung unterworfen ist?

Theophranor.

Welche Urtheilsregel, welcher Natureindruck könnten dir solch eine Wissenschaft geben? Das Denkgesez der Ursache und Wirkung ist in seiner Allgemeinheit ein leerer Gedanke, nach welchem du das Wirkliche zusammen denkst, ohne den Begriff der Wirklichkeit zu erweitern. Wir sezen voraus, daß alle Naturbegebenheiten nach der Regel unsers Verstandes erfolgen, weil sie sich alle so denken lassen, und weil wir sonst keine einzige erklären könnten. Nehme ich aber bey meiner Naturerklärung den Begriff der Einwirkung zu Hülfe, so gehe ich aus der Verstandesregel hinaus, und habe keine Veranlassung mehr, sie als allgemein und nothwendig zu denken.

Septimius.

Ein Wesen, das wirken kann, ohne fremder Wirkung unterworfen zu seyn, wäre also kein unmögliches Wesen?

Theophranor.

Auf welchem menschlichen Wege willst du seine Unmöglichkeit darthun? Ich kann sogar ein Wesen denken, das auf gewisse Art fremder Einwirkung unterworfen, und doch auf andere Art von ihr unabhängig ist. Keine Gedankenregel, die sich bloß auf die Möglichkeit des Erklärens der Naturbegebenheiten bezieht, kann die Möglichkeit innerer Weltverhältnisse begrenzen. Denkbar

ist es auch, daß die gleichförmige Folge der Naturbegebenheiten, die wir in die Regel der Ursache und Wirkung fassen, durch eine Einwirkung des einen Grundstoffes der Natur auf den andern bestimmt wird. Aber was denkbar ist, ist darum noch nicht in sich möglich, und noch weniger wirklich.

Septimius.

Jezt fehlt mir also nur noch Ein höchster Verstandessaz; und die zwölf Kammern im Tempel der Wahrheit stehen mir offen.

Theophranor.

Das Denkgesez der Ursache und Wirkung gilt eigentlich nur für die Folge der Dinge, in so fern jedes Naturbild vorüber schwindet in der Zeit. Ich kann sagen: „jedes Ding hat seine Ursache," in so fern das Daseyn eines Dinges in der Erscheinungswelt immer nur eine Begebenheit ist. Daß ich mir ein Ding auch dann noch als vorhanden denke, wenn es mir nicht mehr erscheint, verdanke ich dem Denkgeseze der Wesentlichkeit. Wie kommt es nun aber, daß ich mir mehrere Dinge zusammen wie ein Ganzes denken kann? Weder der Begriff der Wesentlichkeit noch der Begriff der Ursache geben mir dazu Veranlassung.

Septimius.

Ich denke mir die Natur als ein Ganzes, und jeden Theil der Natur als untergeordnetes Ganzes.

Theophranor.

Aber wie kommst du zu dieser Vorstellungsart?

Septimius.

Vielleicht durch den lezten Verstandessaz, den du mir mittheilen willst?

Theophranor.

Prüfe den Begriff eines Ganzen in der Wirklichkeit; und du wirst finden, er ist unstät. Dieser Baum ist ein Ganzes; jeder Zweig ist ein Ganzes; jedes Blatt ist ein Ganzes; jedes Saftröhrchen des Blattes ist ein Ganzes; und so jeder abgesonderter Theil, bis dein Sinn nichts mehr unterscheidet. Eben so ist dieser Baum ein Theil dieses Hains, dieser Hain ein Theil der Erde, die Erde ein Theil des Weltalls. Zwischen dem Elemente und dem Weltall schwebt der Begriff eines Ganzen immer in der Mitte, und kann weder das eine noch das andere erreichen. Was bedeutet er also? Alles, was ist, im Zusammenhange. Der Begriff des Zusammenhanges reicht weiter als der Begriff der Ursache und Wirkung. Das Erkennbare in der Zeit ist zugleich erkennbar im Raume. Im Raume denke ich mir das Vorüberschwindende als bleibend, so daß nicht nur in der Zeit eine Erscheinung aus der andern entsteht, sondern Alles, was im Raume ist, sich wechselseitig auf einander bezieht wie Theile zu einem Ganzen. Durch diesen Gedanken gewinne ich den Begriff der Natur.

Denn was ist Natur anderes als die in sich verbundene Summe alles dessen, was im Raume ist?

Septimius.

Und das Denkgesez, nach welchem ich die Natur als ein ganzes ergreife, wie heißt es in Grundsazesform?

Theophranor.

Wie ichs schon ausgedruckt habe: Alles Wirkliche im Raume, das heißt, die ganze Natur, ist ein in sich verbundenes Ganzes. — Mit diesem Grundsaze, der Alles, was menschlich erkennbar ist, in sich vereinigt, schließt sich alle mögliche Wissenschaft und Einsicht.

Septimius.

Also mit dem Umfange der Natur?

Theophranor.

Und was bedeutet die Natur für unsre Einsicht? Nicht den Grundstoff der Dinge, der jenseits unsrer Sinne liegt; nur die Summe der Naturbilder in unsrer Vorstellung: nicht das in sich zusammen Vorhandene; nur das zusammen Gedachte. Ob das Geistige, das Uebersinnliche, alles dasjenige, was kein Sinn erreicht, in sich verbunden ist und ein Ganzes ausmacht, wissen wir nicht und werden es nie erfahren.

Septimius.

Wir sind am Ende?

Theophranor.

Was wünschest du denn noch zu lernen?

Septimius.

Soll ichs sagen? Es kommt mir auf Ein Mahl vor, als hättest du meinen Verstand gedemüthigt, aber meine Vernunft nicht. Du hast mir zwölf Denkgeseze aufgestellt, über die ich nicht hinaus urtheilen kann, die in sich leere Regeln sind, die mir nicht einen einzigen Begriff von einem wirklichen Dinge geben. Wie aber? wenn nun aus dem Innern meines Bewußtseyns eine Nöthigung hervor ginge, gewissen Urtheilen über das, was kein Sinn erreicht, mehr zu trauen als andern?

Theophranor.

Dann würde diese Nöthigung ein Glaubensgrund seyn.

Septimius.

Ein Glaubensgrund? Also doch mehr als Einbildung? Und wer bestimmt mir die Grenze des vernünftigen Glaubens? Wirst du ihn eben so durch Vernunftgeseze beschränken können, wie du die Möglichkeit menschlicher Einsicht durch Verstandesgeseze beschränkt hast?

Theophranor.

Was der Verstand vermag, haben wir gesehen. Was die Vernunft verlangt, ist das nur Einsicht?

Septimius.

Verstehe ich dich, Vater? Du legst dem Verstande ein Vermögen bey und der Vernunft ein Verlangen!

Theophranor.

Billigung und Mißbilligung, was ist das?

Septimius.

Du führst mich in ein ganz neues Feld! Billigung und Mißbilligung beziehen sich auf Handlungen, nicht auf Einsicht und Glauben.

Theophranor.

Billigst du den Irrthum?

Septimius.

Ich verschmähe ihn wie ich nur etwas verschmähen kann. Ich will und bedarf Wahrheit. Aber was thut das zu unsrer Sache?

Theophranor.

Wahrheit, wenn sie gleich nichts weniger als Eins ist mit Einsicht, hängt doch mit Einsicht zusammen. Wer Wahrheit will, und denken kann, bedarf richtige Einsicht. Nur ein überzeugtes Gemüth ist im Zustande der innern Genüge. Das Bedürfniß der innern Genüge erregt das Gefühl der Billigung, wo uns etwas genügt. Ueberzeugung und Billigung sind Zustände, nach denen unser Selbst verlangt bey

allem Denken. Und da die Vernunft der lezte Grund alles Denkens ist, so kann das Verlangen nach Ueberzeugung und Billigung ein Vernunftverlangen heißen.

Septimius.

Aber ich fragte dich, ob die Vernunft ihren Glauben eben so durch sich selbst beschränke, wie der Verstand seine Einsicht beschränkt.

Theophranor.

Und ich antwortete durch die Gegenfrage: Ob das, was die Vernunft verlangt, nur Einsicht sey. Der Verstand billigt nichts und mißbilligt nichts. Er faßt alles Erkennbare in seine unwandelbare Regel. Die Vernunft aber verlangt, was sie billigt. Und was billigt sie.

Septimius.

Das Wahre.

Theophranor.

Nur das Wahre? Sagtest du nicht, Billigung beziehe sich auf Handlungen?

Septimius.

Woran denke ich? Das Gute zum Wahren! das ist der Inhalt alles dessen, was die Vernunft billigt.

Theophranor.

Du könntest auch, wenn von der Ausbildung des Menschensinnes im Bezuge auf Güte und Wahr-

heit die Rede ist, das Spartanische Geboth hinzu fügen: **Das Schöne zum Guten!** — Und worauf wird nun ein Vernunftglaube, der sich über die Einsicht erhebt, sich gründen?

Septimius.

Wie? Auf das Bedürfniß des Guten? Oder des Schönen?

Theophranor.

Auf das Grundbedürfniß unsers vernünftigen Selbst, das Bedürfniß der **Vereinigung des Guten, Wahren und Schönen in Einem Bewußtseyn.** Daß das Schöne, das die Vernunft mit dem Wahren und Guten vereinigen will, ein Nachbild der Weltharmonie in der Ansicht jedes einzelnen Naturbildes, also ganz etwas anderes als ein Sinnenspiel ist, darf ich einem Zöglinge der Attischen Schulen nicht erst sagen.

Septimius.

Es kann also vom Vernunftglauben unter uns nicht eher die Rede seyn, als bis wir wissen, wie das Wahre, Gute und Schöne sich in Einem Bewußtseyn vereinigen? —

Theophranor.

Unmöglich eher; und also auch nicht eher von einer Beschränkung des Glaubens. Entdeckst du nicht ferner ein Stufenverhältniß in der Billigung des Guten, Wahren und Schönen? Welches

von diesen drey Heiligthümern des Bewußtseyns achtest du auf das Geboth deiner Vernunft am höchsten?

Septimus.

Das Gute. Selbst das Wahre achte ich nur als ein Mittel zum Guten, und das Schöne als ein Verbindungsgefühl des Guten und Wahren.

Theophranor.

Vom Guten also laß uns fragen, wie es der Vernunft angehört! Vom Guten laß uns das Wahre vollendet sehen! Denn alle und jede Wahrheit wird doch erst zur Wahrheit in unserm Bewußtseyn. Daß alle Naturbegebenheiten von uns als Ursachen und Wirkungen gedacht werden müssen, ist nicht zuverlässiger wahr, als daß ein Mensch, der sein frey und ernstlich gegebenes Wort halten kann und nicht hält, ein schlechter Mensch ist. Wahrheit der Einsicht und Wahrheit des Rechts trennen sich im Unterschiede des Erkennens und Wollens, vereinigen sich aber in der einen und einzigen Vernunft, die den Grund des vernünftigen Wollens enthält.

Septimus.

So enthielte denn der Grund des vernünftigen Wollens auch wohl eine ganz neue Beziehung auf alle und jede Wahrheit?

Theophranor.

Wenigstens dürfen wir uns nicht rühmen, zum

Begriffe der vollendeten Wahrheit durchgedrungen zu seyn, ehe wir nicht die Tiefe unsers Selbst, die Vernunft, so sorgfältig wie den Verstand geprüft haben, um zu lernen, ob nicht aus der Vereinigung der möglichen Einsicht mit der Wahrheit des Rechts in Einem Bewußtseyn ein drittes Verhältniß unsers Selbst zu Allem, was ist, eine Wahrheit des Glaubens hervor geht. Dieses Verhältniß zu finden, müssen wir zuerst fragen: Was ist recht?

Septimius.

Aber wenn ich nun zur Genüge gelernt habe was recht ist; werde ich aus einer Regel menschlicher Handlungen Schlüsse ziehen können, die weiter als die Erfahrung reichen? Nur in dieser Erfahrungswelt lebe ich; nur in ihr kann ich thun, was recht ist.

Theophranor.

Gewiß nur in ihr?

Septimius.

Gewiß, so lange ich nichts als Mensch bin.

Theophranor.

Und was bist du als Mensch? Ist dein Bewußtseyn ein Ding der Erfahrung, das heißt, beurtheilbar nach der Regel der Körperlichkeit? Sollte die Uebersinnlichkeit unsers Selbst, durch die wir uns in unsrer Sinnenform als handelnde Wesen fühlen, keinen Bezug auf eine übersinnliche Welt enthalten können?

Septimius.

Eine übersinnliche Welt?

Theophranor.

Jezt kein Wort der Einleitung mehr. Di[e] Bahn der Verstandesgeseze sind wir durchlaufe[n] und haben den Endpunct aller menschlichen Ein[-]sicht erreicht. Wir können nicht anders denke[n] als nach Denkgesezen, die höchsten und lezten aller möglichen Grundsäze sind. Diese Grundsäze sind aber nur Regeln zur Beurtheilung des Erkannten, ohne Bedeutung und Inhalt, wenn uns der erkennbare Gegenstand nicht auf einem andern Wege gegeben ist. Der Weg, auf welchem das Erkennbare dem Verstande zur Beurtheilung wirklich gegeben wird, sind die Sinne. Jenseits des Wirklichen im Sinnengefühle läßt sich noch, wer weiß wie mancherley? Wirkliches denken, aber nichts mehr erkennen. Einsicht ist richtige Beurtheilung des Erkannten. Mit der Beurtheilung des Wirklichen im Sinnengefühle hat also alle menschliche Einsicht ein Ende.

Septimius.

Und also auch alles vernünftige Fragen nach Einsicht! So arm ist die Weisheit der Menschenvernunft, daß sie ihren Schülern, die durch bloßes Denken Einsicht gewinnen möchten, statt der Antwort das todte Echo ihrer Fragen zurück giebt! Meine Skepsis war doch wenigstens reich an Zweifeln.

Theophranor.

Und mein Glaube ist reich an unwiderleglicher Hoffnung, reich an Aussicht der Vernunft, wo der Verstand keine Einsicht mehr gewinnt, reich an Trost in der Verwirrung der menschlichen Dinge, reich an Freuden, die kein Zweifler versteht, unter dem Sternenhimmel heiterer Sommernächte wie diese. In zehn Tagen, wenn du willst, gehen wir aus den zwölf Kammern der Wahrheit ins Innere des Tempels.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bouterwek, Friedrich,

Paullus Septimius, oder das lezte Geheimniß des Eleusinischen Priesters

Bd.: Erster Theil

Reutlingen 1801

Ph.u. 59-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045299-0